Zadosyćuczynienie (satisfactio) Chrystusowe.

(Ciąg dalszy.)

I.

Naprawa upadłego w Adamie rodzaju ludzkiego nie była ze strony Boga koniecznie potrzebną, bo Bóg mógł się uwielbić i w ludziach tak, jak się uwielbił w Aniołach, przez objawienie sprawiedliwości swojéj, więc mógł był podać ich na karę zasłużoną. Ale nie chciał tego: od samego początku postanowił miłosierdzie swoje w osobliwy okazać i uwielbić sposób. Więc chciał podnieść z upadku człowieka uwiedzionego przez czarta, chciał przywrócić go do nadprzyrodzonego porządku, chciał mu osiągnięcie nadprzyrodzonego końca ostatecznego i szczęśliwości nadprzyrodzonéj uczynić możliwem. Wszelako to wszystko chciał wykonać w taki sposób, żeby obok miłosierdzia jego i sprawiedliwość była uwielbiona, miała to, co się jéj przynależy, czyli: Bóg chciał to wszystko wykonać przez zadosyćuczynienie Syna swojego, którego dał za nas.

Jest tedy pytanie: czy to objawienie sprawiedliwości boskiéj musiało być razem, równocześnie z objawieniem miłosierdzia, innemi słowy: czy Bóg, chcąc ludzi ratować z grzechu, chcąc ich do siebie na nowo przyprowadzić, mógł to wykonać jedynie drogą zadosyćuczynienia odpowiedniego; czy więc do naprawy upadłego rodzaju ludzkiego było koniecznie potrzebne zadosyćuczynienie należne obrażonemu Bogu; albo czy też to, co uczą Socynianie jako fakt rzeczywisty, było Bogu przynajmniéj możebne, to jest: przebaczenie bez odpowiedniego zadosyćuczynienia.

1. Owóż dadzą się przywieść rozmaite argumenta w tym kierunku, że przebaczenie grzechu bez odpowiedniego zadosyćuczynienia nie było możebne, że więc Bóg, miasto kary, musiał domagać się od ludzi zadosyćuczynienia, jeżeli chciał się nad nimi zmiłować.

a) Grzech jest obrazą Boga, jest więc niesprawiedliwością ze strony stworzenia naprzeciw Stwórcy; Bóg bowiem ma jak najzu-

pelniejsze prawo do czci, którą grzesznik Bogu odmawia, oddając ją stworzeniu jakiemu, miasto Bogu. Ta niesprawiedliwość musi być — tak się zdaje — koniecznie wynagrodzoną: cześć wydarta Najwyższemu musi być zwrócona, gdyż jest to bezwarunkową koniecznością, jest to zasadniczem prawem wszechświata, żeby wszystko, co stworzone, uwielbiało Boga. Dla tego według wszelkiego *prawa sprawiedliwości* grzesznik winien jest Bogu wynagrodzenie za to, że go nie uwielbił, że go owszem obraził, że cześć Bogu należną oddał stworzeniu. To wynadgrodzenie grzesznik może dać tylko w dwojaki sposób, albo *dobrowolnie*, albo *pomimowolnie*; pomimowolnie przez *karę*, dobrowolnie przez *zadosyćuczynienie*. A więc Bóg, który we wszystkiem co czyni i dopuszcza, Siebie tylko samego, Dobro najwyższe, może mieć na oku, może grzech dopuścić jedynie pod warunkiem, jeżeli będzie chciał mieć za grzech albo ukaranie, albo zadosyćuczynienie. Bóg dopuścił grzech; a więc — zdaje się — musiał go ukarać, albo, jeżeli chciał się miłosiernym okazać, musiał miasto ukarania domagać się zadosyćuczynienia.

b) Grzech jest największym nieładem, nieporządkiem, jaki się tylko da pomyśleć. Cóż bowiem może być bezładniejszego nad to, gdy stworzenie z niczego uczynione, buntuje się naprzeciw Stwórcy, Panu swemu absolutnemu? Grzech nie tylko *sam w sobie* jest bezrządem, nieładem, grzech i *w świecie* wywołuje rozliczne i wielkie nieporządki. Owóż kara jest właśnie na to, by nieład, nieporządek do ładu, do porządku przywrócić. Bóg przecież nie może w stworzeniu swojem, coć jest dziełem mądrości jego i którem zawsze nieskończoną mądrością swoją rządzi, przyzwolić na taki bezrząd, żeby go nie miał jakożkolwiek uładzić. Zaś zdaje się, że wobec grzesznika może być jedynie dwojaki porządek, w jaki ma być wprawion, żeby znowuż był ku najwyższemu Dobru swojemu obrócon, porządek albo kary pomimowolnéj, albo dobrowolnego zadosyćuczynienia. Bóg więc, jako najwyższy Rządzca wszechświata musi grzesznika w jeden z tych dwu porządków wprowadzić. I zdaje się, że musi tak uczynić nawet wtedy, gdyby jako obrażon mógł i chciał grzech przebaczyć. Wszakże chociaż na sądzie strona obrażona chce przebaczyć, sędzia jednak musi winnego ukarać w interesie publicznego porządku. A więc Bóg musiał — zdaje się — za grzech żądać albo kary, albo zadosyćuczynienia; gdyby grzech był przebaczon bez zadosyćuczynienia, to byłby przebaczon nieporządnie.

Tu pomijamy zupełnie fakt, że Bóg przed grzechem zagroził był karą, że więc już dla *prawdziwości* swojéj musiał był ukarać po dokonanym grzechu bez względu, czy człowiek karę tę poniesie dobro-

wolnie lub pomimowolnie. Pomijamy i to, że Bóg przewidując upadek człowieka, od początku był postanowił żądać zadosyćuczynienia od niego; pomijamy, bo to są przyczyny, które nie w sposób absolutny, lecz tylko w obecnym porządku wykazują konieczność albo ukarania grzechu, albo odpowiedniego zadosyćuczynienia. To cośmy wyżéj powiedzieli, ma swój walor w każdym rzeczy porządku; w każdym bowiem porządku grzech jest nieprawością względem Boga, jest obrazą Boga, która sama z siebie, z natury swojéj domaga się wyrównania, wynadgrodzenia bądź przez karę, bądź przez zadosyćuczynienie. W każdym porządku rzeczy grzech jest największem przeciwieństwem porządku, jest największym nieporządkiem, który żąda, żeby go Bóg naprawił bądź karą, bądź zadosyćuczynieniem.

c) Doktor Kościoła, Anzelm św., w rozprawie swéj: *Cur Deus homo* wywodzi, że Bóg nie mógł był grzechu zostawić bez kary lub bez zadosyćuczynienia.

Owóż na podstawie tych argumentów nie tylko protestanci prawowierni, lecz i rozmaici katoliccy teolodzy twierdzą na seryo, że Bóg ze względu na swą sprawiedliwość nie może odpuścić grzechu bez zadosyćuczynienia; że więc chcąc ratować upadły ród ludzki, musiał domagać się zadosyćuczynienia, a to nie tylko dla tego, że tak postanowił, że to postanowienie swoje poniekąd w onem zagrożeniu ukarania objawił, lecz z powodów niezależnych od woli jego, ze względu na swą istotę, na swą sprawiedliwość, wreszcie ze względów na naturę grzechu (Tournely — Gousset — Liebermann. Spór między Kleutgenem a Dieringerem).

Pomijamy wywody tych teologów, natomiast stawiamy tezę:

2. Według absolutnéj wszechmocności swojéj Bóg mógł był upadłego człowieka naprawić bez wszelkiego zadosyćuczynienia, za prostem przebaczeniem.

Co się tyczy pierwszéj części tezy, t. j. że Bóg nie potrzebował zadosyćuczynienia, że mógł obrazę darować i bez zadosyćuczynienia, to główna tego racya jest w tem, że przebaczenie było możebne dla tego, iż i proste przebaczenie byłoby uwielbieniem Boga. Bołoby uwielbiło miłosierdzie boskie, które złością nie może być zwyciężone, lecz które samąż złość zwycięża coraz hojniejszem dawaniem z niewyczerpanéj skarbnicy dobroci boskiéj. A nie sprzeciwiałoby się to sprawiedliwości, gdyż dobrowolne zrzeczenie się prawa jakiego nie przeciwi się sprawiedliwości. Po grzechu Bóg jako obrażony nabrał osobnego prawa, tego prawa, żeby obraza była wyrównana bądź karą, którą sędzia sprawiedliwy nakłada, bądź zadosyćuczynieniem, które

grzesznik dobrowolnie miasto kary bierze na siebie. Jeżeli tedy Bóg obrażony zrzeka się tego osobnego prawa, i bez kary i bez zadosyćuczynienia daruje obrazę, toć nikomu nie dzieje się krzywda, jak nie jest krzywda niczyja, gdy człowiek wyrządzoną sobie obrazę daruje. A więc w Bogu nie można przypuszczać takiéj sprawiedliwości, która w obec grzechu koniecznie jako sprawiedliwość karząca musi się objawiać, a więc musi żądać albo ukarania grzesznika, albo odpowiedniego zadosyćuczynienia. Jużci nie przystałoby Bogu dozwolić na istnienie winy a karę po prostu przebaczyć, boćby wina istniała jako coś nieporządnego, co być nie może; ale byłoby wszystko w porządku wtedy, gdyby razem z darowaniem kary i wina mogła być zgładzona za prostem przebaczeniem.

Takie miłościwe przebaczenie i darowanie winy i kary nie sprzeciwiałoby się też i świętości Boga; bo Bóg, będąc świętym, koniecznie musi miłować dobre a złe nienawidzić, więc też nie może miłować grzechu i grzesznika, dopóki jest w grzechu; ale może absolutny swój wstręt naprzeciw grzechowi okazać i w ten sposób, jeżeli przez łaskę przywróconą stworzeniu, grzech zgładzi zupełnie, grzesznika usprawiedliwi i uświęci tak, że nic w nim nie pozostanie, coby było godne nienawiści.

I mądrości nie sprzeciwiałby się ten sposób usprawiedliwienia grzesznika przez proste miłościwe przebaczenie, gdyż mądrość boska jest nieskończona, więc jak obecny sposób usprawiedliwienia naszego w Chrystusie mądrze wymyśliła, tak mogła też była wszystek rzeczy porządek, do któregoby usprawiedliwienie przez proste przebaczenie przystawało, tak urządzić, iżby wszystko a wszystko w nim jak najzgodniéj z sobą harmoniowało. Prawda, że w obecnym porządku Bóg mądrość swoję chciał w inny zupełnie sposób objawić, więc w tym obecnym porządku proste przebaczenie było niepodobne i niestósowne, bo niezgodne z faktycznie ustanowionym porządkiem. Ale gdyby Bóg był chciał grzech darować bez odpowiedniego zadosyćuczynienia, to mógł był taki porządek jak najmędrzéj ustanowić.

Na ostatku, proste miłościwe przebaczenie nie przeciwi się i wszechmocności boskiéj, gdyż potentia Dei *absoluta* może przecie wszystko, co żadnéj wewnętrznéj nie zawiera sprzeczności. W potentia Dei *ordinaria* oczywiście to tylko możebne, co się zgadza z porządkiem rzeczy, który mądrość boska ułożyła, wola boska postanowiła, a wszechmocność boska wykonała; więc według téj „porządnéj“ wszechmocności boskiéj proste przebaczenie nie jest możliwe, lecz koniecznie potrzebne

zadosyćuczynienie zupełne, dla tego właśnie, iż Bóg ten sposób obrał według sprawiedliwości swojéj dobrowolnie, lecz nieodmiennie.

Taka jest nauka katolicka, na którą zgadzają się Ojcowie i teologowie. Z Ojców Kościoła przytoczymy choć jednego, św. L e o n a W., który tak nader pięknie powiada:

Majestas Filii Dei, aequalis Patri, vestiens se humilitate servili, nec metuebat minui, nec indigebat augeri; ipsumque effectum misericordiae suae, quem restitutioni impendebat humanae, *sola exequi poterat virtute Deitatis*, ut creaturam ad imaginem Dei conditam a jugo diri dominatoris erueret. Sed quia non ita in primum hominem diabolus violentus exstiterat, ut eum in partes suas sine liberi arbitrii consensione transferret, sic destruendum peccatum fuerat voluntarium et hostile consilium, *ut dono gratiae non obesset norma justitiae.* In totius igitur humani generis strage communi unum solum erat remedium sub divinae rationis occulto, quod posset subvenire prostratis, si aliquis filiorum Adae originalis praevarications alienus atque innocens nasceretur, qui ceteris et exemplo prodesset et merito. Sed quia hoc naturalis generatio non sinebat, nec poterat vitiatae radicis propago esse sine semine, de quo Scriptura dicit: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es?* Dominus David factus est filius David, et de promissi germinis fructu proles est orta sine vitio, in unam personam gemina conveniente persona, ut eodem conceptu eodemque partu gigneretur Dominus noster Jesus Christus, cui et vera inesset Deitas ad miracula operum, et vera humanitas ad tolerantiam passionum. *Sermo 28 in Nativ. Domini.*

Z pośród mnóstwa teologów stawiamy na czele, jak słusznie, Doktora Anielskiego, który tak się odzywa: „Z e s t r o n y B o g a inny sposób odkupienia naszego był niewątpliwie możebny, gdyż moc jego nieograniczona, i gdyby Bóg był rzeczywiście obrał inny sposób, toby ten sposób był jak najdoskonaléj odpowiedni. Ale z e s t r o n y c z ł o w i e k a nie był żaden inszy sposób możebny, jeno ten, który Bóg mu dał, gdyż człowiek nie mógł sam przez się zadosyćuczynić, jeno z pomocą Boga. Z naszéj strony i ze strony Boga razem inszy sposób był możebny, lecz żaden nie był tyle o d p o w i e d n i:

Quantum ex parte Dei est, fuit alius modus nostrae liberationis possibilis, quia ejus potentia limitata non est; *quem si elegisset, convenientissimus fuisset.* Ex parte autem hominis non fuit alius modus possibilis, nisi quem Deus ei dedit, quia per se satisfacere non poterat, sed solum divino munere; sed ex parte nostra *simul* et Dei fuit quidem alius modus possibilis, sed nullus ita conveniens.

I ciągnie daléj: Uważając rzecz tę z naszéj strony, nie może być stósowniejszego sposobu ratunku naszego nad ten, który nam rzeczywiście dany jest w Jezusie, Bogu-Człowieku; jednakże nie można Bogu odmówić mocy uczynienia i innego sposobu jeszcze stósowniejszym,

gdyż moc jego jest nieskończona; ale toby było w innym od obecnego rzeczy porządku: Quantum est ex parte nostra, conventior modus esse non potuit; sed tamen Deo non aufertur potentia, quin *potuisset* alium modum convenientiorem fecere, cujus potentia limitata non est; sed hoc esset secundum alium ordinem rebus impositum.

I na wielu innych miejscach Tomasz św. rzecz tę wykłada. Dosyć, że z wyjątkiem św. Anzelma cała scholastyka zgadza się w tym punkcie.

Należy przyznać, że Bóg z istoty, z natury swéj jest sprawiedliwy i święty, jest samąż sprawiedliwością i świętością, że więc z natury swéj nienawidzi grzech; wszelako przeczym, żeby Bóg przeto musiał koniecznie karać grzech, że to Sam sobie winien jest z sprawiedliwości. Sobie samemu Bóg winien to tylko, żeby to co czyni, było przystojne i doskonałościom jego odpowiadało jak najzupełniéj. A że Bóg jest nie tylko nieskończenie sprawiedliwy, lecz i nieskończenie miłosierny, więc okazanie miłosierdzia i największego, równie stósowne i przystojne jest Bogu jak okazanie sprawiedliwości. Dla świętości swojéj nienawidzi grzech, dopóki ten grzech istnieje, i dla sprawiedliwości swojéj wymierza karę za grzech, dopóki grzech istnieje: ale skoro miłosierdzie przebaczyło grzech, a więc zgładziło, zmazalo grzech, tedy dla świętości nie ma już przedmiotu nienawiści, a dla sprawiedliwości nie ma przedmiotu do karania.

Na zarzut, że Bóg jest nie tylko stroną obrażoną, która może zrzec się prawa swojego, lecz oraz i sędzią i uniwersalnym rządzcą, który nie może dozwolić naruszenia prawa publicznego i przyrodzonego, odpowiadamy: Grzech dla tego tylko jest winą, iż jest wykroczeniem naprzeciw Bogu, że Boga obraża. Jeżeli więc Bóg, jako strona obrażona, jako obrażony daruje, toć grzech jest zgładzon i sędzia nie ma już nic do sądzenia. Jeżeli Bóg obrażony zechce darować i bez zadosyćuczynienia, to grzech będzie wymazan bez zadosyćuczynienia; jeżeli zechce zadosyćuczynienia, to po tem zadosyćuczynieniu grzech również zgładzony. Co się zaś tyczy nieporządków, które grzech w stworzeniu wywołuje, to Bóg, jako Rządzca powszechny, może je uładzić i bez kary lub bez zadosyćuczynienia w sposób najrozmaitszy i może w najrozmaitszy sposób dobre ze złego wyprowadzić.

Druga część tezy naszéj opiewa, że przez miłościwe przebaczenie człowiek upadły byłby znowuż podniesion o tyle, iżby był przywrócon do posesyi tego wszystkiego, co przez grzech był utracił, jak mówi św. Tomasz: Resurgere a peccato est reparari hominem ad ea, quae peccando amisit. Przez grzech, jako obrazę Boga, człowiek utracił

najpierw **Łaskę** w znaczeniu przyjaźni, miłości ze strony Boga. Tę utratę znosi bezpośrednio i formalnie przebaczenie obrazy, gdyż to przebaczenie z natury swéj jest aktem przyjaźni i miłości.

Daruje się obraza — powiada św. Tomasz — przeto, że duch obrażonego zawiera pokój z obrażającym. I dla tego mówi się o grzechu, że bywa odpuszczon w tem rozumieniu, że Bóg wchodzi w pokój z nami, a ten pokój jest w miłości, którą nas Bóg miłuje. Ta zaś miłość i przychylność Boga w człowieku, przedmiocie téj miłości, wywołuje skutek, a ten skutek miłości bożéj w nas jest Łaską, przez którą człowiek staje się godnym żywota wiecznego: Effectus autem divinae dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna. Ta bowiem jest różnica między miłością Boga, a miłością człowieka, że miłość ludzka supponuje dobre, zaś miłość boska dobre sprawuje: Illud, quod est homini gratum in alio homine, praesupponitur ejus dilectioni, causatur autem ex dilectione divina, quod est in homine Deo gratum. To dobre, które miłość Boga w człowieku sprawuje, zowiemy także Łaską, jak i onę boską przychylność, z któréj wypływa.

Przez udzielenie czyli wlanie téj łaski znosi się i dalsza utrata, jaką człowiek skutkiem grzechu poniósł razem z utratą boskiéj przychylności, przyjaźni: — zmaza grzechowa gładzi się w duszy; przez udzieloną sobie łaskę dusza w substancyi swojéj staje się usprawiedliwioną i uświęconą, staje się obrazem, odblaskiem Boga. Ta łaska uświęcająca sama w sobie nie jest aktem (virtus), lecz formą, duszy daje bytność nadprzyrodzoną, consortio divinae natura, według wyrażenia św. Piotra. Ale razem z łaską uświęcającą wlane są do duszy, a raczéj do władz dusznych, nadprzyrodzone zdolności aktywne, *virtutes infusae*, które w tym samym do łaski uświęcającéj zostają stósunku, co w porządku przyrodzonym zdolności, władze duszne do duszy saméj, do substancyi duszy.

Przez wlanie tych cnót znosi się i we władzach duszy nieporządek, który grzech sprowadził; te władze kierują się znowuż, skłaniają ku Bogu przez wiarę, nadzieję i miłość.

Kiedy więc skutkiem przebaczenia winy usunięty powód kary wiecznéj, a więc i samaż kara odpuszczona; kiedy nic nie przeszkadza, żeby Bóg i doczesną karę odpuścił, a nawet przywrócił człowiekowi dary integralności, tedyby, gdyby to rzeczywiście miało miejsce, człowiek jedynie z miłościwego miłosierdzia boskiego, bez zadosyćuczynienia był przywrócon do stanu, w jakim się przed grzechem znajdował.

Mógłby kto zarzucić: Usprawiedliwienie nie jest podobne bez wsze-

lakiego zadosyćuczynienia, przynajmniéj u grzesznika dorosłego, boć przecie i akty żalu i miłości, przez które człowiek od grzechu się odwraca a zwraca znowu do Boga, są niejakiem zadosyćuczynieniem dla obrażonego Boga. Wszakże i Tomasz św. uczy, że bez udziału ze strony człowieka, udziału, objawiającego się w aktach skruchy i miłości, nie może być usprawiedliwienia przynajmniéj u tych, co są przy używaniu rozumu; że do usprawiedliwienia potrzebny jest akt wolnéj woli: In eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii. Ten zaś akt, ruch *(motio)* wolnéj woli jest dwojaki, jeden — pragnienie usprawiedliwienia, drugi — odwracanie się z odrazą od grzechu: Oportet igitur, quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam, et alius, quo detestetur peccatum.

Odpowiedź nasza brzmi: Niewątpliwieć usprawiedliwienie dorosłego nie jest możebne bez własnéj jego woli działania, przyłożenia się, aktu, którym odwraca się od grzechu a zwraca ku Bogu; gdyż przy usprawiedliwieniu dokonuje się zwrócenie do dobrego tego, który był do złego zwrócon; zaś dobre jest przedmiotem woli o tyle, iż człowiek ma do wyboru dobre albo w dobrem rzeczywistem albo w dobrem pozornem. Owóż w usprawiedliwieniu człowiek przez łaskę odwraca się od dobra pozornego, którego szukał w grzechu, a zwraca ku dobru prawemu, ku Bogu. Jednakże to działanie łaski nie przeszkadza bynajmniéj działaniu wolnéj woli, owszem wola tak porusza, iż się ona samaż porusza odpowiednio do swéj natury, że wiarą zwraca się znowu ku Bogu, z obrzydzeniem odwraca się od grzechu, ażeby już odtąd pozostać na zawsze z Bogiem przez związek miłości. Bóg ducha wolnego, obdarzonego rozumem łaską swoją tak pociąga, ażeby sam szedł, z ciemności prowadzi go do zupełnéj światłości tak, że onże sam drogę całą o własnéj, dobrowolnéj czynności odbywa.

Tyle więc pewna, że u istót rozumnych nawrócenie z grzechu niepodobne jest bez własnego dobrowolnego spółpracowania. I to pewna, że to spółpracownictwo nawracającego się grzesznika w aktach żalu i miłości jest czemś takiem, co Boga uwielbia, boć grzesznik żałując wyznaje, iż tylko u Boga może znaleźć to, czego napróżno szukał u stworzeń; wyznaje, że samemu Bogu należy się chwała, którą nierozumnie i zuchwale stworzeniom oddawał; że teraz po powrocie do Boga z nowych tytułów obowiązany jest Bogu, i że odtąd chce tem gorliwiéj mu służyć i tem doskonaléj go uwielbia, im cięźéj go był obraził.

Owóż to wszystko jest niejakiem wynadgrodzeniem, niejakiem zadosyćuczynieniem dla Boga; ale nie jest zadosyćuczynieniem, jakie tutaj

mamy na uwadze. Mamy bowiem tu na myśli ono zadosyćuczynienie, przez które darowanie obrazy się zasługuje, jak się to stało przez zadosyćuczynienie ze strony Chrystusa; twierdzimy tedy, że takie nie jest koniecznie do usprawiedliwienia grzesznika potrzebne, gdyż Bóg obrażony i bez takiego zadosyćuczynienia może przebaczyć, a tak usprawiedliwić grzesznika. A więc tu czynność jakaś ze strony grzesznika nie jest konieczną; ale jest potrzebną koniecznie do aplikowania łaski, którą Bóg daje, u każdego z osobna. Czyby bowiem Bóg upadłemu rodzajowi ludzkiemu prostem przebaczeniem bez zadosyćuczynienia, albo też dla zadosyćuczynienia Syna swojego łaskę swą znowuż przywrócił, łaska ta miałaby w każdym razie charakter przyczyny uniwersalnéj, i musiałaby być aplikowaną u każdego człowieka z osobna, ażeby mogła być skuteczną. Ta aplikacya u dorosłych dziać się może jedynie wtedy, gdy samiż przykładają się własną wolą swoją przez żal i początek miłości ku Bogu. Dla tego żal i miłość są u dorosłych do usprawiedliwienia koniecznie potrzebne, chociaż nie jest koniecznie potrzebnem zadosyćuczynienie, któreby przebaczenie u Boga wysłużyło. W innym rzeczy porządku Bóg mógłby przebaczenie i łaskę dać i bez wszelkiego zadosyćuczynienia; ale i wtedy byłyby u dorosłych koniecznie potrzebne żal i początek miłości, ażeby przebaczenie i łaskę, daną od Boga, rzeczywiście otrzymać i przyswoić sobie.

3. Stósownem czyli przystojnem dla Boga w dziełach jego jest to, co zdolne doskonałości jego objawić, w jasnem świetle uwydatnić. Owóż on sposób zupełnego zadosyćuczynienia, jaki Bóg obrał celem wydobycia ludzi z nędzy grzechu i wprowadzenia w nadprzyrodzony porządek, a więc i do zbawienia wiekuistego, był nader stósowny ku objawieniu i uwielbieniu sprawiedliwości boskiéj i miłosierdzia boskiego. Sprawiedliwość objawia się w tem, że wina grzechowa nie odpuszcza się prostem przebaczeniem, lecz całkowitem zadosyćuczynieniem Chrystusowem umarza się i tylko dla tego zupełnego zadosyćuczynienia odpuszcza się tym, co w tem zadosyćuczynieniu udział biorą.

Że męka i śmierć Chrystusowa za grzechy ludzkie była zupełnem odpuszczeniem według wszelkich zasad i najsurowszéj sprawiedliwości, to następnie wykażem.

Droga zadosyćuczynienia była oraz nader odpowiednią do objawienia miłosierdzia boskiego, odpowiedniejsza, niżeli droga prostego przebaczenia. Gdyby bowiem Bóg był po prostu przebaczył i człowieka bez wszelkiego zadosyćuczynienia przywrócił do stanu, który skutkiem grzechu utracił, toć człowiek byłby otrzymał znowuż wszystkie one dobra, które grzech mu był wydarł; ale czyby je posiadał z tymże

honorem, jak przed grzechem? Oczywiście że nie; bo czyż ten, co z własnéj winy utraciwszy majętność, posiada ją znowu z osobnéj jakiéj łaskawości przyjaciela lub krewnego, posiada tę majętność z tymże honorem, jak przed utratą? Czlowiek upadly — powiada św. Tomasz — przez zadosyćuczynienie naprawion jest doskonaléj i zupełniéj, gdyż po grzechu nie byłby znajdował się w takiéj chwale, w jakiéj był w stanie niewinności, gdyby nie był zupełnie zadosyćuczynił, ponieważ zaszczytniéj jest dla człowieka, jeżeli grzech popełniony przez zadosyćuczynienie zupełnie zmaże, niż gdy mu darowan będzie bez zadosyćuczynienia, jak też zaszczytniéj dla człowieka, że żywot wieczny otrzyma dla zasług swoich, niż gdyby go miał bez zasługi, bo to, co kto ma z własnéj zasługi, ma niejako ze siebie, o ile sobie zasłuży. Non tantae gloriae fuisset post peccatum, quantae erat in statu innocentiae, si non plenarie satisfecisset, quia magis est homini gloriosum, ut peccatum commissum satisfaciendo plenarie expurget, quam si sine satisfactione dimitteretur, sicut etiam homini gloriosum est, quod vitam aeternam ex meritis habet, quam si sine meritis ad eam perveniret, quia quod quis meretur, quodammodo ex se habet, in quantum illud meretur.

Dla tego też — mówi daléj Doktor Anielski — miłosierdzie boskie w tem się najwięcéj objawiło, że Bóg chciał przez zadosyćuczynienie naprawić człowieka, gdyż chciał nie tylko winę odjąć od niego, lecz i naturę jego przywrócić zupełnie do pierwotnéj godności; ta godność pozostaje na zawsze w naturze jego, podczas gdy prędko mija kara, którą w zadosyćuczynieniu ponosi.

Równocześnie i mądrości boskiéj odpowiadało to bardzo, żeby Bóg człowieka, którego stworzył był dla chwały swojéj i dla upokorzenia upadłego Anioła, i którego tak wysoko przed grzechem był wyniósł, z grzechu, w który upadł był za poduszczeniem czartowskiem, tą wywiódł drogą, którąby w miłosierdziu swojem i w sprawiedliwości swojéj był więcéj uwielbion, buntownik zaś więcéj był upokorzon. Tą drogą jest droga zadosyćuczynienia, którą Chrystus i ci, co są jego, pokornem posłuszeństwem Boga uwielbiają, a czarta gromią.

Jeżeli więc przyjmiemy za podstawę to, iż człowiek po upadku miał w ten sposób być znowuż podźwigniętym, iżby w równéj, jeżeli nie większéj zostawał czci, niż przedtem, tedy jedynie droga zadosyćuczynienia była możliwą. Chociaż bowiem Bóg we wszechmocności swojéj mógł był przywrócić mu wszystko, co był utracił, to tego przecie inaczéj nie mógł był mu oddać. W tem tedy rozumieniu zadosyćuczynienie było konieczne celem zupełnéj naprawy człowieka.

II.

Ale tu nastręcza się samo z siebie niejako pytanie: czy to zadosyćuczynienie za grzech nie mogło żadną miarą być dane przez kogo innego, jeno przez jednorodzonego Syna bożego, innymi słowy: czy Wcielenie się Boga było koniecznie potrzebne dla zupełnego zadosyćuczynienia?

Tu musimy odpowiedzieć na trzy pytania: 1) Jak wielkie było to, co przez zadosyćuczynienie miało być zmazane, to jest, jak wielka była obraza Boga przez grzech; 2) czy zadosyćuczynienie niedoskonałe byłoby wystarczyło i czy ludzie mogli dać takie zadosyćuczynienie; 3) czy dla zupełnego zadosyćuczynienia było koniecznie potrzeba, by Bóg stał się człowiekiem?

1. Nie łatwo śmiałby który teolog zaprzeczyć, że grzechowi jakąś nieskończoność przyznać należy. Ale w tem jest rozmaitość zdań: jak rozumieć onę nieskończoność?

Że grzech jako czyn i jako aktualne przestąpienie prawa jest czemś skończonem, to rzecz jasna, boć jako czyn jest aktem człowieczym, a więc jest czemś skończonem jak każdy czyn człowieka, istoty skończonéj. Grzech jako przestąpienie prawa, jest dysharmonią od reguły, którą Bóg nieskończony ustanowił, ale która w sobie jest czemś skończonem. I zmazie grzechowéj nie przypisze nikt nieskończoności, boć jest prywacyą czegoś skończonego, to jest Łaski, o ile ta istniała w duszy, dawała jéj blask osobny razem ze światłem i porządkiem rozumu. Również grzech jako zwrócenie się do dobra jakiego stworzonego nie może być czemś nieskończonem, boć dobro stworzone jest skończone, skończony akt, którym się grzesznik ku niemu zwraca.

Owóż stawiamy tezę, że nie grzech, lecz obraza, wyrządzona przez grzech śmiertelny Bogu nieskończonemu, jest czemś nieskończonem.

W grzechu, o ile jest obrazą Boga, są dwa momenta: obraza w rozumieniu czynnem, to jest, samże czyn grzeszącego, odwrócenie się od Boga a zwrócenie ku stworzeniu; ten czyn a samaż wewnętrzna moralna przewrotność i nierząd woli jest jedno i to samo, jest więc czemś skończonem. Ale obraza jest nie tylko czynem ze strony obrażającego, lecz i braniem, cierpieniem ze strony obrażonego, więc jest też ta obraza w rozumieniu pasywnem, jest cierpieniem, którego Bóg doznaje rzeczywiście nie fizycznie, lecz moralnie. Bo jak jest prawdą, faktem, że człowiek grzesząc Bogiem pogardza, tak też prawdą jest i jest faktem, że Bóg doznaje obrazy

— i to pogardzenie, doznawanie pogardy jest obrazą Boga w rozumieniu pasywnem.

Obraza w rozumieniu aktywnem domaga się kohibicyi, przyprowadzenia do porządku przez karę; zaś obraza w rozumieniu pasywnem, ona krzywda Bogu wyrządzona, domaga się wynadgrodzenia czyli zadosyćuczynienia.

Pytanie więc teraz, czy ta obraza, którą Bóg cierpi (moralnie) przez grzech, jest nieskończona, czy nieskończona nie tylko względnie, zewnętrznie, odnośnie do przedmiotu — w tem rozumieniu i aktywna obraza jest nieskończona — lecz wewnętrznie i istotnie. Owóż twierdzimy, że ona obraza jest prawdziwie i istotnie nieskończona, gdyż przez grzech doznaje obrazy i nieuczczenia Bóg, który jest nieskończony. Wielkość obrazy należy bowiem mierzyć wielkością, godnością i dostojnością osoby obrażonéj: im większa i dostojniejsza godność, którą się obraża, im większe i doskonalsze i nietykalniejsze i świętsze prawo do czci i uwielbienia należało się osobie obrażonéj: tem większa i cięższa obraza, która to prawo depce i tę godność poniewiera. A że godność i dostojność Boga, wyższość jego ponad wszystko stworzenie, więc też i prawo do uwielbienia od stworzeń, nieskończenie jest wielkie, więc też i obraza wyrządzona, przez którą ono prawo się narusza, majestat boski i godność postponuje się na rzecz stworzenia, jest prawdziwie i rzeczywiście nieskończona w porządku moralnym. Tomasz św. tak to wyraża: Quicunque aliquam rem digniorem indigniori postponit, injuriam ei facit, et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicunque autem in re temporali finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans), ex hoc ipso quantum ad affectum suum praeponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam, quam Creatorem; finis enim est quod maxime diligitur. Quum ergo Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum *infinita* offensa ex parte dignitatis ejus, cui per peccatum quodam modo injuria fit, dum ipse Deus contemnitur et ejus praeceptum.

Niektórzy teolodzy, a mianowicie De Lugo, nie chcą przystać na to, żeby grzech był obrazą nieskończoną. Mylą się, nie rozróżniając obrazy w znaczeniu pasywnem od obrazy aktywnéj. W obrazie pasywnéj Bóg nie jest przedmiotem, objektem, lecz podmiotem, subjektem, który obrazy doznaje, i taka obraza, którą Bóg cierpi, jest nieskończona, bo chociaż nie w rzeczywistości, lecz w grzesznym affekcie woli unicestwia Nieskończonego. Nie mówimy, że obraza Boga przez grzech śmiertelny jest nieskończonością, jest nieskończonem; nawet i to nie, że jest *malum infinitum*, bo takiem byłaby, gdyby grzesznik mógł

rzeczywiście wykonać to, co zamierza, — unicestwić Boga; ale to jeno, że nieskończona obraza (offensa infinita) jest możebna, gdyż obok Boga możebne są duchy wolne i rzeczywiście takie stworzone zostały, które z Bogiem mogą być złączone *amore amicitiae*, lecz i posiadają zdolność pogardzić Bogiem i przykazaniem jego, stworzenie przenieść nad Dobro najwyższe. A że przez to Bóg rzeczywiście bywa obrażon, więc ta obraza, jako obraza Nieskończonego, jest nieskończona.

Inny, bardzo poważny zarzut możnaby uczynić: Jeżeli obraza Boga przez grzech śmiertelny rzeczywiście jest nieskończona, tedyć wszystkie grzechy śmiertelne, o ile są obrazą Boga, są sobie równe. Ależ wtedy mieliby racyą Stoicy, którzy nauczali, że wszystkie grzechy są sobie równe; a nadto zdaje się to być przeciwnem zdrowemu rozumowi, boć jakże można stawiać na równi n. p. grzech złamania postu ze zbrodnią mężobójstwa?

Teologowie usiłują w rozmaity sposób usunąć te trudności. Owóż sądzimy, że najlepiéj będzie przyznać, że wszystkie grzechy śmiertelne, acz rozmaite i w wielu razach różne, jako obraza Boga w sensie pasywnym, są rzeczywiście sobie równe, bo równie nieskończone. Szkoda, krzywda, którą grzesznik affektem woli swojéj Bogu wyrządza, wyrzekając go się jako celu ostatecznego i postponując go stworzeniu, jest w każdym grzechu śmiertelnym równie wielka, równie nieskończona. Gdyby grzesznik mógł to wykonać, do czego akt jego zmierza, toby unicestwił Boga, i na miejscu Boga posadziłby stworzenie; wtedyby więc wyrządził rzeczywiście szkodę nieskończoną, i gdyby w tem przypuszczeniu mógł czyn swój powtórzyć, toby szkoda po raz drugi wyrządzona była równie wielka jak za pierwszym razem, przyczem nie byłoby żadnéj różnicy, na którem miejscu poniżéj stworzenia umieściłby grzesznik Boga, i czyby w drugim razie Bóg był bądź niżéj, bądź wyżéj postawion. Dla obrazy pasywnéj byłoby to bez znaczenia, gdyż przedział między Stwórcą a stworzeniem jest nieskończony, w obec którego każdy przedział skończony i każda różnica w stopniowaniu ginie, chociaż znowu nie byłoby to bez znaczenia dla obrazy aktywnéj, boć afekt, z jakim grzesznik Boga stawia niżéj i podlejsze stworzenie nadeń przenosi, sam w sobie jest ohydniejszy i obraźliwszy.

Obraza Boga stoi w najściślejszym związku z odwróceniem się przez grzech od Boga. Za odwróceniem się idzie bezpośrednio obraza. Co do czasu jedno i drugie są jednym aktem, ale co do wewnętrznego porządku z nieporządnem zwróceniem się do stworzenia dokonuje się najpierw odwrócenie się od Boga, potem obraza pasywna, a potem gniew Boga, który w przeciwieństwie do grze-

szącego stworzenia wciąż Siebie samego uważa za cel ostateczny. Owóż Tomasz św. uczy, że ze względu na odwrócenie się grzechy nie różnią się między sobą, lecz tylko ze względu na zwrócenie się ku stworzeniu. Peccata habent contrarietatem ex parte *conversionis*, ex qua non attenditur remissio. Ex parte autem *aversionis* et eorum, quae aversionem sequuntur, habent convenientiam. Toż powtarza bardzo często i na wielu miejscach: Peccatum contra Deum commissum *quandam* infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis. Nie szkodzi, że mówi o niejakiéj (quandam) nieskończoności, bo chce to powiedzieć, że grzech nie pod każdym względem, lecz tylko jako obraza pasywna jest nieskończony, chociaż nie zna wyrażenia: obraza pasywna; dosyć że mówi z restrykcyą: *ex parte aversionis.*

A więc zakończmy: Akt sam, obraza aktywna nie może nigdy być nieskończoną. Co grzesznik czyni, jest w sobie skończone; ale co Bóg cierpi, jest nieskończone; a cierpi, gdy jest pogardzon i niżéj stworzenia postawion, — nie fizycznie, lecz moralnie.

2. Ponieważ tedy obraza Boga nieskończenie wielka, więc i zadosyćuczynienie całkowite musi być nieskończenie wielkie, musi być ceny nieskończonéj; chociaż bowiem jako czyn ze strony stworzenia nie przechodzi granic skończoności, to przecież, mimo téj skończoności fizycznéj, musi być nieskończoną co do wartości w dziedzinie moralnéj, to jest według sprawiedliwéj oceny. Jeżeli téj nieskończonéj wartości nie ma, tedy będzie zadosyćuczynieniem niedoskonałem, jeżeli będzie w ogóle miało jakąś wartość w porządku tym, w którym ma być dane zadosyćuczynienie.

Nastręcza się więc pytanie: czy człowiek po upadku mógł był być podźwigniętym i takiem niedoskonałem zadosyćuczynieniem, czy więc po grzechu był możliwy porządek takiego niedoskonałego zadosyćuczynienia. A więc: czy Bóg mógł był darować grzech i dla niedoskonałego zadosyćuczynienia; i czy człowiek zdolen był dać takie zadosyćuczynienie.

Nie ulega wątpliwości, że Bóg mógł był, gdyby chciał, darować i dla niedoskonałego zadosyćuczynienia. Boć skorośmy wykazali, że Bóg może i bez wszelkiego zadosyćuczynienia, z prostego zmiłowania naprawić upadłego człowieka, tedyć tem więcéj może mu przebaczyć i dla zadosyćuczynienia, chociażby ono nie odpowiadało zupełnie wielkości obrazy i téj obrazy według wymogów sprawiedliwości nie równoważyło.

Co do drugiego pytania: czy człowiek był zdolen jakożkolwiek zadosyćuczynić, uczynić coś, coby miłosierdzie boskie mogło było przyjąć to musimy rozróżnić. Człowiek taki, jakim się stał po grzechu, nie mógł nic takiego wykonać. Prawda, że człowiek nie utracił nic z tego,

co koniecznie i istotnie do natury jego należało; natura jego została pozbawiona przez grzech nadprzyrodzonéj ozdoby łaski i wszystkiego nadprzyrodzonego wyposażenia; skutkiem wykolejenia się z porządku nadprzyrodzonego, do którego acz nie koniecznie, ale faktycznie została stworzoną i przeznaczoną, ażeby natura służyła łasce i w téj służbie przeznaczenie swoje spełniła, natura ta została w istocie swéj zranioną. Człowiek tym sposobem *spoliatus in gratuitis*, *vulneratus in naturalibus* mógł ci wprawdzie używać swych członków i zmysłów, a nadto pozostały mu i wyższe władze, rozum i wola, jako władze przyrodzone. Mógł uprawiać ziemię, mógł ją sobie podbijać, mógł wynajdywać rzemiosła i sztuki, mógł się oddawać naukom, mógł się wolą swoją na tę lub na owę stronę przechylić. Co więcéj, mógł nawet za pomocą światła rozumu poznać Boga jedynego i prawdziwego z rzeczy stworzonych, mógł Istotę najwyższą, tym sposobem poznaną, kochać miłością przyrodzoną. To wszystko mógł człowiek in statu naturae lapsae, bo to leży w sferze przyrodzonych jego zdolności, których go grzech nie pozbawił. Ale w téj sferze nie leży bynajmniéj zdolność uczynienia czegoś takiego, coby mogło w oczach bożych uchodzić jako zadosyćuczynienie. Zadosyćuczynienie bowiem, choć i niedoskonałe, należy do porządku sprawiedliwości i musi dawać coś, coby według sprawiedliwości posiadało wartość. Owóż między stworzeniem a Stwórcą nie zachodzi żaden zgoła stósunek prawny tak, iżby stworzenie mogło uczynić coś takiego, coby według sprawiedliwości miało u Boga wartość i znaczenie, jeżeli łaska i obietnica boża tego stósunku nie stworzy. Uczynki nasze czysto przyrodzone w żadnym nie stoją stósunku do Boga. Już Aristoteles i insi starożytni filozofowie uczyli, że rodzicom i bogom nigdy nie można wypłacić się należycie, bo im zawdzięczamy życie; ale wystarcza odpłacać im się według możności, gdyż to odpowiada obowiązkowi wdzięczności za odebrane dobrodziejstwa w sposób przynajmniéj proporcyalny, acz nie zupełnie równy. Jednakże uczynki nasze przyrodzone nie mogłyby nawet w sposób proporcyalny dać Bogu zadosyćuczynienia, gdyż one absolutnie w żadnym nie stoją stósunku do Boga nieskończonego, lecz dopiero przez łaskę jego mają wartość w obec niego. Człowiek był przeznaczon dla Boga, takiego, jakim jest, i jaki w światłości chwały się przedstawia, a nie jeno, jakim się w stworzeniu widzialnem objawia; obraził Boga, twórcę porządku nadprzyrodzonego, z nim miał być znowuż pojednan, miał być przywrócon do przyjaźni i do synostwa: — do tego siły przyrodzone nie mogły się bynajmniéj przyłożyć, bo siły przyrodzone, choć największe, z nadprzyrodzeniem w żadnym nie zostają stósunku.

Co nie było możebne za pomocą sił jeno przyrodzonych, to było możebne za pomocą łaski bożéj. Taką łaskę mógł Bóg dać człowiekowi w dwojaki sposób, albo jednemu za wszystkich, albo każdemu z osobna. Gdyby był każdemu z osobna dał łaskę potrzebną, toby każdy, spółpracując z tą łaską, mógł był uczynić coś takiego, coby Bóg w miłosierdziu swojem mógł był przyjąć, przyjąć jako zadosyćuczynienie, chociażby to nie miało było wartości nieskończonéj; miłosierdzie boże nieskończone mogło było to, co niedostawa, uzupełnić, więc i w taki sposób mogło się dokonać odpuszczenie nieskończonéj obrazy; ale byłoby to odpuszczenie z łaski, nie przez zadosyćuczynienie. I gdyby Bóg, miasto jednorodzonego Syna swojego, był chciał dać ludziom prostego człowieka jako pośrednika — co przecież mógł, — toby ten pośrednik przy pomocy danéj sobie łaski jako głowa rodu ludzkiego w porządku łaski mógł był dla wszystkich wysłużyć i jakożkolwiek zadosyćuczynić, i Bóg mógł był tę zasługę i to zadosyćuczynienie za wszystkich przyjąć łaskawie w sposób co dopiero wspomniany.

Co do tego nie może być żadnéj zgoła wątpliwości. Wątpliwość może być jedynie co do tego, czy Bóg prostemu człowiekowi, bądź jednemu za wszystkich, bądź każdemu z osobna, mógł dać taką łaskę, iżby z nią ten człowiek mógł dać zadosyćuczynienie doskonałe, czy też dla dania doskonałego zadosyćuczynienia Syn Boży musiał stać się człowiekiem.

Prosty człowiek to według rozumienia naszego nie człowiek w stanie czysto przyrodzonym, w jakim nie posiadając żadnych łask nadprzyrodzonych, to tylko posiada, co do jego natury należy; lecz człowiek w przeciwieństwie do Boga-Człowieka, a więc taki, co posiada samą jeno człowieczą naturę, nie zaś i boską zarazem, jak Bóg-Człowiek Jezus Chrystus. Niech więc ten człowiek będzie wyposażon nie wiedzieć jak wielkimi dary i łaskami, przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi, — dopóki nie będzie miał łaski hypostatycznego zjednoczenia, jak ją ma Chrystus Pan, dopóty zwać go będziem prostym człowiekiem.

Owóż pytanie, czy przez takiego człowieka mogło było dane być zadosyćuczynienie doskonałe, lub też, czy to zadosyćuczynienie mógł dać jedynie Bóg-Człowiek, a więc czy Wcielenie się Boga było koniecznie potrzebne.

Tomasz św. powiada, że zadosyćuczynienie można zwać dostatecznem pod dwojakim względem: doskonałem wtedy, jeżeli da zupełny okup za popełnioną winę; niedoskonałem będzie, choć dostatecznem, jeżeli ten, kto je przyjmuje, zadowalnia się niem, chociaż ono nie zupełnie doskonałe. Owóż zadosyćuczynienie ze strony prostego człowieka

może uchodzić za wystarczające w on sposób niedoskonały, ponieważ bowiem grzech nabiera niejakiéj nieskończoności od nieskończoności majestatu boskiego, dla tego do zupełnego zadosyćuczynienia potrzeba, by akt czyniącego zadość miał nieskończoną skuteczność, więc musi być aktem takiego, który jest Bogiem i człowiekiem zarazem. Ponieważ zaś cobądź niedoskonałego suponuje coś doskonałego, na którem się opiera, dla tego wszystko, co prosty człowiek czyni zadość, bierze swą skuteczność od zadosyćuczynienia Chrystusowego. Ażeby to zadosyćuczynienie było zupełne, doskonale *(condigna)*, musiało mieć moc nieskończoną, gdyż grzech, za który stało się zadosyćuczynienie, ma niejaką nieskończoność. Zaś akt prostego stworzenia nie może mieć mocy nieskończonéj, więc proste stworzenie nie mogło dać całkowitego zadosyćuczynienia.

To niepodobieństwo po stronie stworzenia dania zadosyćuczynienia zupełnego jest — mówi św. Tomasz — absolutne, bo ono z rzeczy saméj wynika; to zadosyćuczynienie zupełne przez proste stworzenie było nawet niepodobne ze strony absolutnéj wszechmocy boskiéj, gdyż to, za co miało dane być zadosyćuczynienie, jest nieskończone, zaś akt ze strony stworzenia nie może mieć mocy nieskończonéj. Ze strony Boga — powiada — jużcić był możebny inny sposób odkupienia naszego, gdyż moc boża nieograniczona i mądrość boża mogła była inny sposób obmyślić; aleź wtedy nie byłoby to odkupienie, lecz jeno uwolnienie, bo bez okupu, bez zapłaty ceny. Chociaż więc uwolnienie było i w inny sposób możliwe, to przecież cena, okup odkupienia naszego, jeżeli miał być równéj wartości, wtedy tylko mógł być dany, gdyby Syn Boży stał się człowiekiem, żeby jako człowiek mógł dać zadosyćuczynienie. Quantum ex parte Dei est, fuit alius modus nostrae liberationis possibilis, quia ejus potentia limitata non est; quem si dedisset, convenientissimus fuisset, *non tamen habuisset rationem redemptionis, sed liberationis tantum*, quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretii... Non potuit genus humanum aliter *redimi*, nisi per *incarnationem* et passionem alicujus personae divinae.

Ta nauka św. Tomasza jest niczem więcéj, jeno powtórzeniem nauki Ojców Kościoła: św. Ireneusza, Oryginesa, św. Atanazego, św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Bazylego, św. Cyryla Aleksandryjskiego, który w téj mierze odzywa się z wszelką stanowczością.

Z Ojcami greckimi zgadzają się i Ojcowie łacińscy. Św. Augustyn powiada: „Nie bylibyśmy odkupieni nawet przez jedynego Pośrednika między Bogiem a człowiekiem, Jezusa Chrystusa, gdyby nie był

oraz i Bogiem. Toż św. Leon W., św. Grzegorz W. powtarzają w rozmaitych zwrotach, żeć Bóg mógł był ratować nas i bez Wcielenia, lecz mógł nas ratować przez doskonałe zadosyćuczynienie wtedy tylko, jeżeli samże stał się człowiekiem i jako człowiek cierpiał. Bo kiedy jest mowa o potrzebie Wcielenia się Syna bożego, to cztery nastręczają się pytania: 1. Co mógł człowiek bez Boga, żeby przywrócić cześć wydartą Bogu? 2. Co mógł człowiek bez Boga, żeby wrócić do nadprzyrodzonego porządku i osięgnąć szczęśliwość, do któréj był przeznaczon? 3. Co mógł Bóg bez człowieka, to jest, bez przyjęcia ludzkiéj natury, żeby człowiekowi przywrócić, co był utracił? 4. Co mógł Bóg bez ludzkiéj natury, żeby przez zadosyćuczynienia ratować człowieka?

Na dwa pierwsze pytania odpowiedź brzmi, iż człowiek bez Boga nie mógł zgoła ani jednego, ani drugiego. Na trzecie: Bóg mógł był i w inny sposób przywrócić człowieka, ale przystało bardzo, żeby go przez Wcielenie swoje naprawił. Na czwarte odpowiedź taka: Bez Wcielenia się Boga zadosyćuczynienie doskonałe według wymogów sprawiedliwości nie było możliwe; więc Bóg musiał stać się człowiekiem, żeby módz jako człowiek dać zadosyćuczynienie, i żeby jako Bóg temu zadosyćuczynieniu dał wartość nieskończoną.

Pomijamy wywody przeciwne Duns Skota, który i w tym punkcie zwalcza św. Tomasza. Bonawentura św. natomiast zgadza się jak najzupełniéj: Planum est, quod impossibile est, aliquam puram creaturam Deo satisfacere pro humano genere pro eo, quod tam gravis est injuria, quae infertur Deo ob excellentissimam ejus dignitatem, quod nulla pura creatura potest recompensare aliquid ei aequale.

Ponieważ więc obraza Boga nieskończona, ze strony prostego człowieka lub w ogóle ze strony stworzenia nie może być zadosyćuczynienia równego, równoważącego. Ale chociażby i mogło być, to jednak zadosyćuczynienie doskonałe nie było możebne, gdyż do takiego potrzeba, krom równoważności, pewnych innych jeszcze warunków, które teolodzy zowią warunkami surowéj, rygorystycznéj sprawiedliwości. Ten, który czyni zadość, czyni, daje coś, co ma być zadosyćuczynieniem, nie powinien tego zawdzięczać łasce obrażonego, lecz powinien ze swego (ex propriis) dać, czynić; a daléj, powinien dawać nie *ex aliis debitis*, czyli, to co daje, nie powinno należeć się obrażonemu z innego już tytułu. Tych warunków owoż żadne stworzenie nie może wypełnić nigdy przenigdy, gdyż wszystko a wszystko co ma i czem jest, zawdzięcza Bogu, Sprawcy istnienia swojego, i już przed wszelkim grzechem obowiązane wszystko co czyni, do Boga odnosić i wszystkiem co czyni, uwielbiać Boga.

Tak tedy z wyjątkiem Skotystów wszycy teolodzy zgadzają się w tem, że celem zadosyćuczynienia, któreby miało zupełnie i doskonale, według żądań sprawiedliwości, zrównoważyć obrazę Boga przez grzech, Wcielenie się Boga było koniecznie potrzebne.

(Ciąg dalszy nastąpi.)

Spór o symbol apostolski
pomiędzy stronnictwami protestanckiemi.

Pomiędzy protestantami wre walka zacięta o symbol apostolski; profesorowie uniwersyteccy go zaczepiają i chcieliby go skreślić z liturgii, wykluczyć z dogmatyki swojéj. Sprawa ta nas katolików o tyle obchodzi, że w tym sporze i negacyi symbolu mamy nowy dowód, na jakiéj pochyłości do zupełnéj niewiary znajduje się protestantyzm; że każda gałąź, odrywająca się od żywego drzewa Kościoła, marnieje i ginie. Dla tego rozpatrzenie się w téj sprawie nie będzie bez pożytku.

Wśród protestantów niemieckich widzimy dwa obozy: tak zwanych prawowiernych i zwolenników t. zw. protestantenvereinu, stronnictwo środkowe, z którego w nowszych czasach wyszedł znany „bund ewangelicki“, który na chorągwi swojéj wypisał walkę kulturną przeciw Kościołowi katolickiemu.

Do tego środkowego stronnictwa należy prof. Harnack przy uniwersytecie berlińskim, znany z swych badań dogmatyczno-historycznych na polu teologii z pierwszych czasów chrześciaństwa. Kiedy Schrempf odrzucił symbol apostolski i za to z kościoła wyrtembergskiego wykluczony został, oświadczyli w r. 1891 studenci berlińskiego i innych uniwersytetów Harnackowi, że do wyższéj rady kościelnéj postawią wniosek o zniesienie symbolu. Na to wystąpił Harnack z prelekcyą i przytłumił ruch, ale postawił twierdzenie, że symbol nie zobowięzuje i tę prelekcyą oddrukował w piśmie *Die christliche Welt*, organie stronnictwa środkowego, w którem Kaftan, zwolennik Harnacka ogłosił myśli swoje o „niedogmatycznem chrześciaństwie.“ Harnackowi wielu przyklasnęło, a organa pozytywistów zarzucały go protestami, poprawkami, wyrzutami, obelgami. Harnack odpowiedział na to wszystko w broszurce „das apostolische Glaubensbekenntniss“, która w 25 wydaniach się rozeszła, a *christliche Welt* podjęło obronę téj broszury. Jak się ten spór zakończy, nie-

wiadomo; to jednak pewno, że wielu w nim resztki wiary utraci, ale też może wielom oczy otworzy i wskaże stanowisko i znaczenie całego protestantyzmu. Wyższa rada kościelna oświadczyła się przeciw usunięciu symbolu, Harnack apelował do „jeneralnych synodów kościoła ewangelickiego“, a protestanci debatują daléj pro i contra.

Kwestya co do powstania symbolu apostolskiego nie rozwiązana do dzisiaj i długo zapewnie będzie jeszcze przedmiotem dyskusyi w nauce historyi dogmatów, jeżeli z literatury starożytnéj i apostolskiéj nowe odkryją się pomniki. A to łatwo być może. Tradycya, że Apostołowie go ułożyli, jest pewno prawdziwa, ale to, co podają mowy fałszywie św. Augustynowi przypisywane, które co najprędzéj w 6 wieku powstały, że „Petrus dixit: Credo in Deum etc. Andreas dixit: Et in Jesum Christum etc.“, to nie jest prawdziwe, bo tego nikt nie znał w pierwszych 5 wiekach. Ambroży św. dzieli skład apostolski na 12 części, ale nie wypowiada tego, że podział ten odnosi się do 12 apostołów. Rufin († 408 — in symb. ap. c. 2) opowiada jako tradycyą, że Apostołowie przed rozłączeniem się swojem ułożyli „normam futurae praedicationis.“ „Omnes igitur in uno positi et spiritu sancto repleti breve istud futurae sibi ut diximus praedicationis judicium, in unum conferendo quod sentiebat unusquisque, componunt atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt.“ Obadwaj też: Rufin i Ambroży podali nam najstarszą formę składu apostolskiego i zdali świadectwo, że przechował się on w Kościele rzymskim cało i bez dodatków. W greckim języku podał go Marcel z Ancyry w liście do Papieża Juliusza (337 albo 338), a ogólnie utrzymują, że i w Kościele rzymskim pierwotnie używano go w greckim języku.

I inne Kościoły wschodnie i zachodnie go podały. Porównane z tekstem Kościoła rzymskiego, mają formy zachodnie małe tylko zboczenia, zaś wschodnie mają ten sam układ, ale w słowach, a mianowicie w dodatkach zachodzi wielka różnica i braknie kilku artykułów.

Jednakże wszystkie formy składu tak się zgadzają z sobą, że można zupełnie na pewno przyjąć, iż pochodzi z czasu apostolskiego. Harnack utrzymuje, że istniał w r. 133, że wszystkie inne zachodzące tłomaczenia z niego powstały i że z wschodu pochodzi, ale nie przyznaje mu pochodzenia apostolskiego. Powody, które przytacza na stwierdzenie tego, co mówi, można bardzo dobrze zaczepić. My mamy bardzo pewną tradycyą, że pochodzi od Apostołów i że Piotr św. przyniósł go do Rzymu, a téj tradycyi nie obali żaden historyk i najwyszukańszą sofistyką.

Forma rzymska składu ap. najlepiéj przechowana z najstarszych czasów ma podług Rufina takie brzmienie:

Credo in Deum patrem omnipotentem. Et in Christum Jesum, unicum filium ejus, Dominum nostrum. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dextram patris: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

Forma ta różni się od formy dzisiejszéj. Dzisiejszą podają „Sermones de symbolo“, fałszywie św. Augustynowi przypisywane, a znajdujące się w wydaniu Benedykta XIV Nr. 237—243. Pochodzi ona, jak powszechnie utrzymują, z Galii południowéj z końca 5 a początku 6 wieku. W téj formie przeszła do Rzymu, gdzie w tym samym czasie (500) używano symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego obok starorzymskiego. Z Rzymu w 300 lat późniéj przeszedł symbol w téj formie południowo-galijskiéj na cały Kościół, jako autentyczna forma starego w kościołach filialnych w dodatki opatrzonego symbolu rzymskiego. Tak przedstawiają rzecz tę ze strony protestanckiéj Caspari i v. Zerschnitz, ze strony katolickiéj Kraus w encyklopedyi swojéj. Thalhofer w swéj encyklopedyi nic o tem nie wspomina. Tyle jednak jest pewna, że tego przyjąć nie można, iżby ten symbol tak był przeszedł z Rzymu przez kościoły filialne znów do Rzymu. Zaś w broszurze wyżéj wspomnianéj „das apostolische Glaubensbekenntniss“ pisze o tem Harnack jako o rzeczy pewnéj. Bądź jednakże jak bądź, wedle zasad Kościoła myli się grubo Harnack, utrzymując, że od rezultatu takiego lub innego badań pod tym względem to zależy, czy przyjąć z wiarą symbol, czy też nie przyjąć. Kiedy krótko przed t. zw. reformacyą luterską Wawrzyniec Valla i Erazm wyrazili powątpiewanie swoje, czy każdy apostół ułożył jeden artykuł, poruszyli tem lud bardzo; ale i za daleko zaszedł Harnack, kiedy powiedział, że pod tym względem „Kościół“ całe wieki się mylił. Gdyby tak było, nie byłby katechizm rzymski tak lekko przeszedł ponad nim. A opozycya partyi kościelnéj przeciw humanistom Valli i Erazmowi nie ograniczyła się tylko na tym punkcie. Legenda w ogóle nie miała tego znaczenia, które jéj Harnack przypisuje; sam on musi przyznać, że na tem, czy każdy apostół podał pojedyncze zdanie, mało zależy. Że skład apostolski jest apostolskiego pochodzenia, tego trzymamy się dzisiaj jeszcze mocno, chociaż nie można powiedzieć, jakby ściśle to pochodzenie określić.

Na objaśnienie wypadków historycznych co do składu, jak je Harnack podaje, możemy się zgodzić. Walka przeciw aryanizmowi spowo-

dowała, że Kościół rzymski uciekł się do odpowiedniejszego w téj walce symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego. A i to, że wpływ królestwa frankońskiego w Rzymie wpłynął na to, że wprowadzono formę frankońską starego rzymskiego symbolu, nie ulega wątpliwości, o ile że panowanie bizantyńskie nad Rzymem wpłynęło na zaprowadzenie symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego.

Punkt zasadniczy jednakże pisma Harnacka i całego sporu nie spoczywa w tych kwestyach historycznych, lecz w dogmatycznéj ocenie starorzymskiego symbolu. Harnack w zapędach swoich oddał rzeczywiste pochwały Kościołowi rzymskiemu. „Kto od lektury ojców apostolskich i apologetów, mówi on, zwróci się do starożytnego wyznania przy chrzcie, ten musi z wdzięcznym podziwem w tem wyznaniu przy chrzcie poznać fakt wiary Kościoła rzymskiego. Jeżeli się wspomni, jak obce i dziwne myśli już wtenczas nawięzywano do ewangelii... jak chiliazm i apokaliptyka z jednéj strony, nomizm i grecka filozofia z drugiéj strony zagrażały ewangelii, natenczas okaże się symbol starorzymski podwójnie wielkim i czcigodnym.“ Co to orzeczenie ma znaczyć, wskazuje broszura sama. Symbol starorzymski ma po słowach: „Jezusa Chrystusa“, dodatek „syna jego jednorodzonego.“ O tem mówi Harnack: „W czasie po Soborze Nicejskim mają nauczyciele Kościoła przy tych słowach na myśli przedczasowe, wieczne synostwo Chrystusa a każde inne tłomaczenie uważa się za herezyą.“ Takie rozumienie jednakże na symbol przeniesione, mówi on, domaga się jego przekształcenia. Tego nie można udowodnić, żeby w połowie II wieku pojęcie „syn jednorodzony“ w téj myśli rozumiano: owszem z historyi można udowodnić, że tak go nie rozumiano. Gdzie Jezus Chrystus „Synem“ się nazywa, gdzie o nim jest wypowiedziane „narodził się“, tam w owym czasie myślano o Chrystusie historycznym i o ziemskim jego objawie; historyczny Chrystus jest Synem. Dopiero spekulujący chrześciańscy apologeci i gnostyccy teologowie inaczéj rozumieli Słowo i widzieli w niem wyrażony stósunek Chrystusa przedhistorycznego do Boga. Późniéj jeszcze wkładano w te słowa całą naukę o dwóch naturach: że „Syn jednorodzony“ oznacza boską naturę, a że dopiero w tem, co następuje, wyznaje się ludzka natura. Potrzeba jednak było dłuższego czasu, dopóki to tłomaczenie w Kościele ogólnie się przyjęło. Kto więc w symbol starorzymski wkłada „wieczne synostwo“, ten daje mu inną myśl, jak była pierwotna. Ale mimo to po III wieku piętnowano każdego jako heretyka, kto wtenczas jeszcze upierał się przy pierwotnéj myśli symbolu i nowéj przyjąć nie chciał.

Jak to wtenczas, chce mówić Harnack, było niesłusznie, tak i dzi-

siaj byłoby niesłusznie, zwolenników stronnictwa środkowego i wszystkich nie wierzących w bóstwo Chrystusa, przymuszać symbolem apostolskim do téj wiary. Symbol starorzymski stanie się tym sposobem wyznaniem wiary tych, którzy się wprawdzie chrześcianami nazywają i o synostwie boskiem Chrystusa mówią, ale w rzeczy saméj w to nie wierzą. I obecną formę symbolu można praktycznie podobnie uważać. W tem właśnie leży myśl główna i główne zamiary protestanckie.

Harnack zastanawia się potem nad dodatkami w symbolu do słów „Jezusa Chrystusa", odnoszącemi się do życia jego aż do przyjścia na sąd i uważa, że nie przystoją one bardzo do „pierwotnéj ewangelii." Tak zdanie: „narodził się z Ducha św., z Maryi Panny" nie przystaje wcale do ewangelii, bo się sprzeciwia najpewniejszym wiadomościom historycznym.

Jeden z współpracowników w *Allgem. evang. luth. Kirchenzeitung* tak mu odpowiedział w Nr. 47 z r. 1892: „Przycisk mocny położony na „najpewniejsze historyczne wiadomości" może wywrzeć wrażenie na czytelniku naiwnym; znawcy wiedzą, że po za tem jest tylko subjektywne mniemanie. W każdym razie tutaj się to sprawdza. To poprawianie „najstarszego opowiadania" nie jest nowe i dla tego nie potrzebujemy go tutaj zbijać na nowo. Zresztą możemy się zadowolnić tem, że autor broszury przyznaje, iż narodzenie z dziewicy „prawdopodobnie już krótko po początku II wieku" stanowiło pewną część tradycyi kościelnéj. Bo jeżeli nią już było za czasów Ignacego, to początki jéj sięgają w każdym razie już I wieku. Dziwić się tylko trzeba, że historyk kościelny z powołania tak nieostrożnie operuje argumentami e silentio." Najstarsze opowiadanie ewangelii, mówi Harnack, poczęło się zstąpieniem Ducha na Jezusa; za to wsadzono w symbol narodzenie się Jezusa z Ducha św. i Panny, — nowość, która dowodzi, że symbol tak mało należy do czasu pierwszego przepowiadania, jak ewangelie Mateusza i Łukasza.

To samo zboczenie, mówi Harnack, konstatuję co do wniebowstąpienia Chrystusowego.

Podobnie ma się rzecz i z trzecim artykułem symbolu. Ducha św. nie ma on na myśli jako osobę, lecz jako siłę i dar. „Tego dowieść nie można, aby w połowie II wieku chrześcianie byli wierzyli w Ducha św. jako osobę. Pojmowanie to Ducha św. jako osoby jest o wiele późniejsze; jeszcze w połowie 4 wieku nie mieli chrześcianie wyobrażenia o tem, — weszło ono dopiero z ortodoksyą miejską... Kto tedy wprowadza w symbol naukę o trzech osobach w bóstwie, ten objaśnia symbol przeciw pierwotnéj jego myśli i przeobraża go. Takiego prze-

obrażenia domagali się wszyscy chrześcianie od końca 4 wieku, bo nie chcieli się narazić na zarzut i karę herezyi.“

Oto dedukcye Harnacka, w których odsłonił już zupełnie przyłbicę i wyraźnie wypowiedział, czego chce.

Z dodatków symbolu noworzymskiego (obecnego) uważa Harnack tylko trzy za istotne: „descendit ad inferos“, „catholicam“ do ecclesiam i „communio sanctorum.“ Wszystkie inne uważa tylko za „wymalowanie starego symbolu.“ Myśl jego w tem widoczna.

Chce on tutaj widocznie pierwszą, pierwotną, czystą ewangelią jakby wyłuskać z Pisma św. Nowego Testamentu, wydostać z historycznéj, ludzkiéj osłony; co zaś pozostanie, to będzie dla niego nowym dogmatem, prawdziwem i właściwem chrześciaństwem protestanckiego stronnictwa środkowego. Protestantenverein rozumiał, że nie pozostanie nic z tego prócz „dokumentów godnych pamięci ubiegléj epoki Kościoła.“ Harnack jednak chce pośredniczyć między wiarą i niewiarą i dla tego mówi: „Nam jest specyalność historyczna osoby Chrystusa tak ważna jak jego nauka; bo chrześciaństwo bez Chrystusa nie ma siły. W tem przekonaniu pragniemy wolnego ale wyraźnego wyznania i znosimy niedokładności starego wyznania.“ Któż to pojmie? Przecież trzebaby zawsze obstawać przy tem, że niczego tak łatwo się nie pojmuje, jak prawdę, że „tak i nie“ wykluczają się wzajemnie, że wiara i niewiara w obec zasad chrześciańskich pogodzić się nie dadzą. My widzimy tutaj ludzi uczonych przy prawdziwie destruktywnéj robocie. Harnack mówi o prawdzie, że więcéj jak jednę drogę tutaj znaleźć można, aby dojść do tego, a jednak prawdziwéj drogi nie widzi. Nie znajdują jéj też i uczniowie jego. Za to zaś my ją mamy w Kościele katolickim.

W październiku roku zeszłego 16 profesorów teologii protestanckiéj i 9 predykantów stronnictwa środkowego, pomiędzy nimi i Harnack, ogłosili publiczne oświadczenie, którego treścią mniéj więcéj to było:

1. Apostolskiego wyznania wiary znosić nie chcemy, ale odrzucamy jurydyczne zobowięzywanie do jego przyjęcia. „Ewangelickim chrześcianinem jest każdy, kto w życiu i śmierci pokłada ufność swoją w Panu naszym Chrystusie Jezusie.“ Ta myśl główna wystarcza i to jest rzeczą najważniejszą, — szczycenie się artykułami i zdaniami jest nieewangelickie.

2. My mamy prawo i obowiązek, w obec tradycyi przeszłości kościelnéj podnosić prawdziwą naukę.

3. Przewraca wiarę i niepokoi sumienie ten, kto n. p. zdanie „że Syn Boży jest poczęty z Ducha św., narodzony z Panny Maryi“ stawia za

fundament chrześciaństwa. Odnośne opowiadanie w pierwszych rozdziałach pierwszéj i trzeciéj ewangelii nie ma znaczenia decydującego dla wiary.

W obec tego pytamy się, jakie tu jeszcze obok tego znaczenie może mieć symbol apostolski? A jednak odpowiedź na to może być interesująca.

Rade, predykant frankfurtski, mówi, że myśl przewodnia składu apostolskiego jest identyczna z religią chrześciańską, a tą myślą jest to, że w niéj ludzkości darowane zostały dobra: „Kościół święty", „odpuszczenie grzechów", „żywot wieczny" i że posiadanie tych dóbr przyobiecane zostało za wiarę w Boga, stworzyciela wszechmogącego, w Syna jego Jezusa Chrystusa i w Ducha św. i że przez Jezusa Chrystusa Pana naszego one dobra pozyskane zostały. Przytacza to Rade w piśmie *christliche Welt*, jako zdanie Harnacka. „Główną rzeczą w sprawie zbawienia, mówią oni, jest zawsze wiara, ale nie wiara w pewne artykuly. Może ona być w sercu, ale nie trzeba jéj stawiać jako decydującéj. Można mówić o wszystkiem i nad tem się zastanawiać, można jedno przyjąć, drugie odrzucić, przejąć się jednym artykulem wiary chrześciańskiéj z całym zapałem, uznać jego piękno i prawdę, to wszystko jest rzeczą poboczną, ale to nie jest prawdziwą ewangelicką wiarą." Prawdziwą wiarą to jest tylko, „żeby ufność tylko w Chrystusie Jezusie się pokładało." Wiara w rzeczy historyczne nie jest właściwą wiarą. „Bo czem jest wiara wedle Pisma? Jest prostym, pojedyńczym wypadkiem w umyśle, wcale nie przywiązanym do tego, żeby się przypuszczało zgodność na sumę zdań, nauk, faktów." Jako przyklady naciągają oni nawrócenie łotra na krzyżu i stróża więzienia w Filipi, a wypadki te tak tlomaczą, że przytem wykluczają rozwagę, przyjęcie artykułów, zasad wiary. To, co w umyśle zachodzi, polega na tem, „że bywamy pokonani i pozwalamy się boskiemu na ziemi pokonywać, a to boskie nazywa się Jezusem Chrystusem", któremu potem w życiu panowanie nad sobą oddajemy. Wiara ta rozwinęła się w chrześciaństwie w poznaniu i cnocie i czyni to samo w każdym chrześcianinie, który doznal na sobie cudu odrodzenia. Ale ani „błądzenie mojego poznania daléj szukającego", ani „zboczenie mojego moralnego człowieka" „nie może mnie oddzielić od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, jeżeli tylko pozwolę mu się trzymać w społeczności jego." Dla tego nie może być nieomylnego systemu naukowego ani urzędu nauczycielskiego; każdy chrześcianin może błądzić i wolno mu błądzić, dopóki żyje. Przytem nie błądzi umysł chrześciański, wiara. Popadnięcie w błąd jest chrześcianinowi faktem; kto w błąd popadl, ten ma „w tem

legitymacyą od Boga samego na nauczyciela Kościoła", „z tego powodu nie wolno go nigdy oskarżać ani urzędu pozbawiać, że jest niewierzący." A wreszcie i to jeszcze obala Rade, kiedy mówi: „Są to także myśli wiary, w których ja błądzić mogę." Tu nasuwa się już samo z siebie pytanie: zkąd wy tedy wiecie, że to zdanie prawdziwie jest słuszne, że taka wiara zbawienie nam jedna i że to wszystko raczéj nie jest subjektywnem uwidzeniem i najzupełniejszem zwodzeniem samego siebie? Czyż wtedy można jeszcze rozumnemu człowiekowi brać za złe, że z takiéj teoryi wysnuwa konsekwencyą, że cała wiara chrześciańska jest głupstwem?

W historyi buntu przeciw urzędowi nauczycielskiemu Kościoła katolickiego jest najlepszą jego apologią ten sposób rozwoju heretyckiego subjektywizmu, który wywołał wszystko kacerstwo a w ostatniem stadyum sam siebie pożera i niszczy. W historyi herezyi często to się powtarza, a w protestantyzmie tylekroć się to pojawiało, że właściwie nie podobnaby się prawie spodziewać, iżby się jeszcze powtórzyć miało. Że się zaś tylokrotnie to pojawiało, to przyczyny tego w tem chybaby szukać trzeba, że pod hasłem słowa „wiara" właśnie subjektywizm w religii jako nową ewangelią protestantyzmu przepowiadano. Rodzoniuteńkiemi dziećmi Lutra są wszyscy ci, którzy głowy przeciw wszelkiéj ortodoksyi podnoszą i własne swoje subjektywne doświadczenie, przekonanie swoje osobiste, z którego Luter wychodził, dla siebie za miarodawcze uważają. Ale wszyscy tak zwani marzyciele protestanccy przedewszystkiem w siebie i wiarę swoją wierzyli, a przynajmniéj tak mówili. Labbadyzm i pietyzm pojmowały wiarę jako rzecz umysłu podobnie jak ludzie dzisiejszego protestanckiego stronnictwa środkowego i tworzyli walkę z ortodoksyą. Z tego wyrósł racyonalizm i zupełna niewiara. A gdzie tego nie było, tam liczono zawsze oszukanych i oszukańców i takich, którzy rozpaczali, że ta wiara, to odrodzenie przyjść nie chciały, chociaż najlepsze mieli chęci. Nowi pietyści mówią o jakiemś dojrzewaniu wiary w umyśle, a i Harnack mówi o tem: „W religii nie można wszystkiego mówić, bo ona jest życiem, a wielka doza tego naszego życia wewnętrznego jest dla nas samych tajemnicą. Wypowiadać powinniśmy to tylko, co dla innych jest z korzyścią; co głębokie, tośmy dla siebie zostawić powinni." Herrmann, marburgski profesor, tego samego kierunku co Harnack, wyraźniéj jeszcze to wypowiada, kiedy niewiarą nazywa poddanie się składowi apostolskiemu albo w ogóle jakiemuś wyznaniu i mówi dla tego o niewiarze, którą Kościół katolicki pielęgnuje. Wiara wedle niego nie jest przyjęciem zdań składu apostolskiego, lecz jakimś przypadkiem w życiu. „Gdybym Jezusa sa-

mego widzieć mógł, nie miałbym żadnéj wiary.“ W chwili, w któréj chrześcianin to mówić może, jest wolny od wszelkich form wiary. Dla tego nie ma dla niego skład apostolski innego znaczenia, jak tylko, że go używa do okazania wiary, gdzie tego potrzeba: ma on większą lub mniejszą wartość dla niego, odpowiednio do subjektywnego jego mniemania. Chrześcianin musi więc n. p. zdanie, że Jezus jest jednorodzonym Synem Boga, faktem uczynić. „Z tego, że on sam rzeczywiście staje się nam odkupieniem, poznajemy bóstwo jego. Na drodze naszego zbawienia stanowi to poznanie koniec, a nie początek.“ Wyznania wiary dla tego nie potrzeba wcale człowiekowi, aby do wiary przyszedł, a tem mniéj jeszcze pewnéj treści jego. O niéj można z stanowiska naukowego tak albo nie mówić; negatywnie albo pozytywnie; poznanie naukowe artykułów symbolu nie dotyka wcale wiary. Tak wypowiedziano już w sporze o „chrześciaństwo niedogmatyczne“, który teraz przeszedł na skład apostolski. Dla tego wypowiedziano i w sporze obecnym zdania, że w nim wcale nie chodzi o rezultaty badania historycznego, bo kwestyi co do istoty Chrystusa nie można w nim wcale rozstrzygać. Kaftan, znany w tym sporze, o którym wyżéj wspomnieliśmy, pyta się wręcz, czy protestancki kandydat teologii może się pozwolić zobowiązać na wyznanie wiary apostolskie, kiedy pojedyńcze zdania jego zaprzecza. I odpowiada, że może, bo może sobie powiedzieć, że tu nie chodzi o artykuły wiary, „niemi ja teraz zajmować się nie mogę; ja jestem zajęty myślami o wieczności. Obojętnie mi to i obojętnie też jest Kościołowi mojemu, co tam z tych artykułów wiary jeszcze przyjmuję.“ „Pan wypowiedział biada nad tymi, którzy komara przecedzają, a wielbłądy połykają.“ „Do teologii pism wyznaniowych nic nas nie wiąże.“ Przy zobowięzywaniu na wyznanie pozostaje teologia zdala. Fantazya, „jakoby utrzymywanie za prawdę jakichś artykułów“ było dziełem zasługi, była od dawna właściwą łapką szatana.

Wedle tego wszystkiego może kandydat teologii z filozofią Hegla, albo i z każdą inną, byle tylko miał w słowniku swoim jeszcze słowo Bóg, boski, wieczność, a te wszędzie się znajdą, — pozwolić się na skład apostolski zobowiązać.

Stronnictwa spór z sobą wiodące nie mogą jednakże, jeżeli w chrześciaństwie główny przycisk kładą na subjektywne życie człowieka, pominąć jakiejś normy wiary. Boć wiara musi być przepowiadana, a i subjektywiści mówią o społeczności chrześcian, o Kościele. W téj kwestyi co do pewnéj normy wiary zabrał głos Wendt, profesor Heidelbergski i postawił pytanie: „Czy istnieje norma chrześciaństwa niezawisła od rozwoju historycznego religii chrześciańskiéj, na którejby można

doświadczać większéj lub mniejszéj powagi różnych historycznych form, pod jakiemi się religia chrześciańska objawiała?“ Dla pojedyńczych chrześcian jest ta kwestya zbyteczna, ale Kościół ma w tem interes, aby skonstatował, co należy do istoty chrześciaństwa, aby się sam mógł utrzymać. Coś musi w rozwoju chrześciaństwa być pewnem, — to jest prawdziwa jego istota, jego norma. I jakaż jest ona? „Chrześcianin rzymsko-katolicki ma od razu odpowiedź na nią, bo odsyła do nauki swego Kościoła, jak ją ten w organach do tego powołanych, t. j. w Soborach ekumenicznych i w Papieżu postawił, gdyż zgromadzeni na Soborze biskupi są jako prawni następcy w urzędzie Apostolów i tak samo, już sam w sobie Biskup rzymski jako prawny następca w urzędzie głowy Apostołów Piotra, mocą swego urzędu, organami do bezbłędnego wypowiadania prawdziwéj tradycyi apostolskiéj. Gdyby ze względu na myśl obowiązkowéj nauki Kościoła wątpliwości powstać miały, natenczas może Papież każdéj chwili nieomylnie wyrokować o autentyczności albo znaczeniu punktów wątpliwych.“

Tak mówi Wendt — i tu przyznać trzeba, że mówi chyba jak katolik i ma i w tem prawdę, kiedy mówi: „katolicy sami podnoszą to z wielkim przyciskiem, jak to i praktycznie jest dobrze, że na tak silną powagę i tak wyraźną normę powoływać się mogą“; ale dodaje niestety, że ta norma nie okazuje się ważną, chociaż pośrednio przemawia za jéj ważnością, jak to poniżéj zobaczymy.

Protestantyzm postawił naprzeciw katolickiéj zasadzie wiary o nieomylnym urzędzie nauczycielskim Pismo św. jako normę wiary. Tę normę Wendt obala i przeczy temu najzupełniéj, żeby się miało Pismo św. używać za normę wiary, bo mu przejrzystości braknie, bo nie tłómaczy się samo z siebie, nie jest jednolite, jego części różnią się między sobą, jak z różnych pochodzą czasów i od różnych autorów, nawet między księgami tego samego autora istnieją różnice. Jakże tu jedność sprawdzić? „Katolicyzm, mówią oni, znajduje tę niezbędną wyższą normę w dogmacie Kościoła katolickiego.“ I dobrze tak mówi, boć gdzież ją znaleźć, jeżeli nie w urzędzie nauczycielskim przez Chrystusa postanowionym? Wendt zwraca na to uwagę, że wszyscy heretycy powoływali się na Pismo św. Tu trzeba się pytać, mówi, które księgi należą do Pisma św., które są z natchnienia Ducha św.? Protestantyzm oświadczył, że Pismo św. samo się z siebie uwierzytelnia „przez świadectwo wewnętrzne Ducha św. z niego przemawiające.“ Ale to jest subjektywnym sądem i o to tu nie chodzi, mówi Wendt daléj. Oprócz tego zdanie, że Pismo św. jest natchnione, jest przewrotne. Wendt

konstatuje w końcu, że starodogmatyczne pojmowanie Pisma św., jakoby było normą wiary, w protestanckiéj teologii powszechnie zarzucono.

Gdzież tedy szukać téj prawdziwéj normy? Wendt odpowiada: Tą normą jest „nauka Chrystusa religią stanowiąca.“ Ale jestże religia tak wyraźna i w takiéj formie, pyta się daléj, że normy w niéj znaleźć można? Nowy Testament nie jest tą normą. Tak n. p. nie można tego przypuścić, ale trzeba wpierw zbadać, czy nauka św. Pawła o usprawiedliwieniu zgadza się z nauką Jezusa samego. Wendt mówi wreszcie, że „ani dla jednego wyrażenia Jezusowego nie ma brzmienia autentycznego.“ I mówi daléj, że każdy historyk już się tem zadowalnia, kiedy przedstawi fakta, jak je poznać można; dla tego i my musimy się tem zadowolnić, jeżeli naukę Jezusa poznamy ze względnéj ścisłości. Jądro tedy nauki Jezusowéj, wydobyte z całéj krytyki ewangeliów przez naukę, musi być tą normą poszukiwaną. I to ma być tą nauką Jezusa, która religią stanowi, a nie to wszystko, co mówił i czego uczył. Na czem jednakże to jądro polega, tego Wendt nie objaśnia bliżéj i dla tego stoimy tu znów z nim nieporadni, chociaż grubo uczeni. Treść składu apostolskiego też nie jest normą. Dla tego gdzież jéj poszukać? Jak ją Harnack poszukał w składzie apostolskim, to widzieliśmy powyżéj. Podobnie ma się i z Pismem św. U Harnacka jest tem jądrem pierwsze przepowiadanie ewangelii, nauka Chrystusa, którą samo tylko badanie naukowe może podać, mówi Harnack. Przy tem musi być załatwione także pytanie co do istoty osoby Chrystusa. „My nie chcemy innego Chrystusa i żaden inszy pomódz nam nie może, jedno rzeczywisty historyczny Chrystus.“ Do tego zaś jądra, do Chrystusa historycznego, do pierwotnego przepowiadania nie należy bóstwo Chrystusa, urodzenie jego z Panny Najśw., zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, tak zwane dodatki w składzie apostolskim. Obok tego mówi daléj Harnack: „Jeżeli Chrystusa moim Panem nazywam, to nie ma nikogo, komuby wolno było mi powiedzieć: „jeżeli i w to i w owo nie wierzysz, to nie jest on twoim Panem.“ „Precz z nieomylnym urzędem nauczycielskim, z nieomylnym systemem naukowym, ale dla tego i właśnie dla tego tylko samodzielni, dojrzali, żywi chrześcianie, którzy wiedzą, czego chcą i w co wierzą, są oną gminą ewangelicką, jaką być powinna“, tak woła on mąż nauki. I z tego wszystkiego, co powiedział, to jedno chyba wynika, że oni wszyscy nie wiedzą, czego chcą i w co wierzą, a wiedzieliby, gdyby szli za nieomylnym urzędem nauczycielskim, który Chrystus Pan ustanowił. Wszystkie inne drogi uznali za fałszywe — a teraz pozostaje im: albo wszystko przyjąć, albo nic. W sporze o sym-

bol jeszcze wyraźniéj i lepiéj widzą tę ewentualność, aniżeli my katoliccy teologowie. Jakiż to chaos pojęć i jakie wybryki umysłu od prawdy i światła oderwanego!

Prawo pobierania odsetek (procentów) w świetle etyki chrześciańskiéj

napisał

X. Dr. H. Wacyk.

W życiu codziennem bywają pewne zjawiska, które powtarzają się tak często przed naszymi oczami, iż powszednieją niejako i wydają się nam zupełnie naturalnymi. Spotykamy się z niemi tak często, że przyzwyczajamy się niejako do nich, nie zastanawiając się bliżéj nad ich uzasadnieniem, nie wnikamy głębiéj w ten przedmiot, gdyż zdaje nam się być zupełnie jasnym i koniecznym. Tymczasem dzieje się nieraz, że zbadawszy rzecz dokładniéj, nabieramy przekonania, że jasność ta była tylko złudzeniem. Kwestya staje się niespodzianie zawiłą, z rozmaitych stron nasuwają się trudności i wątpliwości w uzasadnieniu i ocenieniu zjawiska, z którem oswoiliśmy się w codziennem życiu.

W takiem niespodziewanem położeniu znajdzie się każdy, kto obierze za przedmiot swego studyum etyczne uzasadnienie pobierania procentów. Nie jest to zjawisko wyłącznie naszych czasów; powtarza się ono już tysiące lat, widzimy je codziennie, mimo to kwestya ta nastręcza nam zawsze wiele zagadnień i wątpliwości.

Obierając kwestyę tę jako przedmiot bliższego badania, nie mamy żadnego zamiaru projektowania jakichkolwiek zmian w dzisiejszych stósunkach ekonomicznych. Chcemy tylko zbadać wyłącznie etyczną stronę téj kwestyi. Będziemy się starali wykazać i wyświetlić zasady moralne, które były każdego czasu decydującemi przy zawarciu umowy (kontraktu) pożyczkowéj, i które tem samem niezmiernéj są wagi przy ocenieniu słuszności domagania się procentów.

Wszyscy, co w duchu katolickim pielęgnowali nauki społeczne, zajmowali się żywo tym przedmiotem. Ich też chwalebnym usiłowaniom należy jedynie przypisać rezultat, do któregośmy doszli. Przystępując więc do dokładnego zbadania podjętéj kwestyi, przedstawimy wyniki dotychczasowych badań na tem polu, zostawiając czytelnikowi

samemu do ocenienia, o ile wyniki owe nazwać można zadowalniającymi. Tem chętniéj zaś podejmujemy się niniejszego zadania, że podręczniki nasze filozoficzne i moralne traktują zwykle ten przedmiot bardzo pobieżnie.

* * *

Rozpatrując kwestyę pobierania odsetek, trzeba przedewszystkiem unikać dwóch skrajnych kierunków w tym względzie. Pierwszy kierunek reprezentują socyaliści,[1]) którzy w ogóle potępiają bezwarunkowo żądanie wszelkiego rodzaju odsetek; równie za daleko idą liberalni ekonomiści, którzy znowu bezwarunkowo na nie pozwalają.

Podstawą pierwszego zapatrywania się jest owa mylna teorya, według któréj źródłem wszelkiéj wartości zamiennéj[2]) jest wyłącznie praca.

Nie można więc w żaden sposób usprawiedliwić pobierania odsetek, ponieważ przy udzielaniu pożyczki wierzyciel nie podejmuje żadnéj pracy. Na dowód zaś, iż wartość zamienna powstaje jedynie z pracy, powołują się na to, że wytwory same w sobie posiadają jedynie wartość użytkową. Dopiero przez dodanie pracy powstaje wartość zamienna. Dziewiczy las amerykański n. p. posiada na miejscu jedynie wartość użytkową, t. j. tylko o tyle, o ile go można użyć na miejscu na zaspokojenie potrzeb. Jeżeli zaś sprowadzam drzewo z tego lasu na takie miejsce, gdzie je można sprzedać, w takim razie las ten przedstawia także wartość zamienną. W jaki sposób powstała więc ta wartość? Powstała ona z pracy, jaką łożono; a więc w danym wypadku przedstawia się jako praca łożona na transport itp. Podobnie też przy obliczaniu ceny innych artykułów decydują koszta produkcyi. Socyaliści

---

[1]) Mamy tu na myśli socyalistów w ściślejszem znaczeniu, t. j. ów kierunek radykalny, któremu Marx dał podstawę naukową, a Lassalle go rozpowszechnił w drodze agitacyi.

[2]) Dla należytego zrozumienia rzeczy, zauważymy tu, iż pod ekonomicznemi w y t w o r a m i należy rozumieć wszelkie przedmioty świata materyalnego, które mogą tworzyć podstawę wartości, i jako takie mogą być przedmiotem własności prywatnéj. Każdy wytwór ekonomiczny posiada więc w a r t o ś ć ukrytą. Według tego zaś, z jakiego stanowiska wartość tę w rzeczywistości przedstawiamy, można rozróżnić w a r t o ś ć u ż y t k o w ą, t. j. znaczenie, jakie przypisujemy wytworowi w zakresie zaspokojenia naszych potrzeb (pretium usus); i w a r t o ś ć z a m i e n n ą (pretium commutationis), t. j. znaczenie, jakie dotyczący wytwór posiada w zakresie wymiany. Wartość zamienną, określoną w pieniędzach, nazywamy c e n ą (pretium emtionis). W stosunkach ekonomicznych wartość użytkowa nie gra ważnéj roli, ponieważ nie da się ona obliczyć — wartość zaś zamienna da się dokładnie oznaczyć i tworzy podstawę gospodarstwa społecznego. Do pojęcia téj wartości odnosi się przytoczona teorya socyalistów.

wywodzą ztąd, iż wartość pewnego wytworu przedstawia masę łożonéj pracy, czyli, jak mówią: „wartość jest skrzepłą pracą, galaretą pracy.“ Wytwory mogą być różne; ale i żelazo i jedwab i szwarc w proporcyonalnych ilościach przedstawiają tę samą wartość zamienną, są zamienne. Wspólnem wę wszystkich tych wytworach jest owa społecznie konieczna praca przeciętna, jaką łożono przy ich wytwarzaniu, a która mieści się w każdym wytworze.[1])

Podczas gdy socyalizm błędnie wywodzi wartość wyłącznie z saméj pracy, fizyokratyzm, zainaugurowany przez Quesnaya, popada w błąd zupełnie przeciwny, szukając podstawy wartości wyłącznie w naturze.[2]) Słuszność leży w pośrodku. Przyroda i człowiek, kapitał i praca wspólnie przyczyniają się do powstania wartości. A przy określeniu wartości zamiennéj grają rolę oprócz pracy także i inne czynniki. Chętnie bowiem przyznajemy, że przy tworzeniu się wartości zamiennéj wielu wytworów, wartość objektywna podrzędne tylko zajmuje stanowisko, ale z drugiéj strony możemy wskazać na przykłady, gdzie powstaje ogromna wartość zamienna mimo to, iż łożono tylko nieznaczną albo nie podejmowano wcale żadnéj pracy. Przedstawmy sobie n. p. tego rodzaju wypadek. Majtek pewnego okrętu, zapędzonego burzą na dzikie jakieś wybrzeże, znajduje tam przypadkowo perłę niezmiernéj wartości. Zabiera on znaleziony skarb i sprzedaje go następnie za bardzo wysoką cenę. W tym razie ilość wyłożonéj „pracy“ nie stoi w żadnym stósunku do wartości zamiennéj, jaką przedmiot osięgnął. Jeżelibyśmy chcieli według tego przykładu mierzyć wartość wyłożoną pracą, musielibyśmy przyznać, że i kapitalista na téj saméj podstawie zabiera zupełnie słusznie wysokie zyski, jakie zarobił przez obliczenie, podjęcie odsetek itd. Podobnie zaś jak przy powstaniu wartości, tak też i przy jéj obliczeniu nie może decydować sama tylko praca wyłożona. Bardzo chętnie wprawdzie przyznajemy jéj doniosły wpływ, a nawet ceteris paribus będziemy określać wartość wytworów według wyłożonéj pracy, ale pozostanie zawsze niezbitą prawdą, że także większa lub mniejsza wartość użytkowa, rzadkość pewnego przedmiotu, gęstsze zaludnienie itp. okoliczności wywierają wpływ na tworzenie się wartości zamiennéj. I tak n. p. wytworzenie 10 korcy jęczmienia może kosztować zupełnie tyle pracy jak wytworzenie 10 korcy pszenicy. Przy sprzedaży zaś tych wytworów mogą zajść dwa wypadki: albo oba te wytwory będą miały tę samą cenę, albo cena ich będzie różna. W pierwszym razie

---

[1]) K. Marx. *Das Kaptal* 2 Aufl. Hamburg I 12—24, 117.

[2]) L. Perin: *Die Lehren der Naturoekonomie*, Herder 1882 str. 22, 23.

będzie pokrzywdzoną publiczność; w drugim zaś, odpowiednio do teoryi socyalistycznéj, poniesie szkodę producent (wytwórca). W rzeczywistości zaś większa wartość użytkowa pszenicy wpływa na to, że cena jéj będzie większą, niż cena jęczmienia, mimo to iż przy wytworzeniu obu gatunków zboża łożono taką samą ilość pracy.[1]) Zasada więc, na któréj opierają się socyaliści przy ocenieniu słuszności pobierania odsetek, jest błędną. I tak n. p. z tytułu odstąpienia kapitału ma właściciel prawo do części korzyści wynikających z tego kapitału, chociaż nie łożył on. oprócz odstąpionego kapitału, ze swéj strony żadnéj pracy, jak to zachodzi przy umowach spółki. Późniéj zastanowimy się nad tem, o ile przykład ten da się analogicznie zastósować do umowy pożyczkowéj. Na tem miejscu zaznaczymy tylko, że stanowisko socyalistów w kwestyi pobierania odsetek jest zupełnie błędnem.

Niemożemy też przyznać słuszności zapatrywaniu się (teoryi) liberalnych ekonomistów, według których procent przedstawia się w pierwszym rzędzie jako wynagrodzenie wierzyciela za jego oszczędność.[2]) Słusznie możemy zapytać się, czy przyszło kiedykolwiek jakiemu dłużnikowi na myśl dawać wierzycielowi wynadgrodzenie za to, że ten przyszedł do majątku? Dłużnik więc miałby wynagradzać swego wierzyciela za to, iż ten otrzymał swój majątek w spadku, zapracował go sobie uczciwą pracą, ale nie można wyłączyć wypadku, że przyszedł on do tego majątku i za pomocą występku lub oszustwa. Według innego zdania, zrzeka się kapitalista używania pewnéj części swego kapitału i odstępuje ją produkującym robotnikom czy też dłużnikowi. Za to zrzeczenie się należy mu się więc wynagrodzenie, odsetki. Prawdą jest, że odstąpienie pewnéj części kapitału może spowodować czasem widoczną stratę dla wierzyciela, dla tego też może on żądać słusznie wynagrodzenia. Ale czy zawsze zachodzi stósunek tego samego rodzaju? Sądzimy, że nasi kapitaliści bardzo są zadowoleni z tego rodzaju „zrzeczenia się“, które zapewnia im bez trudu wygodne życie, ale na wszelki sposób nie jest dla nich ofiarą. Przeciwnie byliby oni prawdopodobnie bardzo niezadowoleni, gdyby nie nadarzała się im sposobność do „zrzeczenia się“ tego rodzaju.

---

[1]) W kwestyi ocenienia socyalistycznéj teoryi wartości porówn.: Hammerstein S. J.: *Karl Marx und die wissenschaftliche Begruendung des modernen Socialismus.* Stimmen aus Maria-Laach 1876 II 439; Fr. Hitze: *Kapital und Arbeit* Paderborn 1880 str. 11 i nast.

[2]) Roscher: *Grundlagen der Nationaloekonomie* 189 § 17 porówn. artykuł Pescha *Zinsgrund und Zinsgrenze* w *Zeitschrift für katholische Theologie* 1888 str. 42.

Najfatalniejszy błąd popełnił jednak ten system, rozciągając prawo żądania odsetek do nieskończoności. Według 4 artykułu „praw człowieka“, ogłoszonych przez rewolucyjny parlament francuzki, polega wolność na możności wykonywania wszystkiego, co tylko nie czyni uszczerbku bliźniemu; w wykonywaniu praw przyrodzonych mogą mieć miejsce tylko takie ograniczenia, które innym członkom społeczeństwa zapewniają swobodne wykonywanie ich praw. Według téj zasady, przeniesionéj na prawo własności, jest właściciel nieograniczonym panem tego co posiada; ograniczenie możliwe jest tylko ze względu na współobywateli. Oto jakie konsekwencye wysnuto z téj zasady w dalszym ciągu: „Ustawy przeciw lichwie są dziełem staroświeckiego, krótkowidzącego ustawodawstwa; ograniczenie pobierania odsetek należy usunąć, gdyż inaczéj ograniczamy prawa obywateli. W najgorszym razie może być mowa o takiem ograniczeniu w razie sztucznego nadmiernego podniesienia cen. Ale postępowanie tego rodzaju można podciągnąć raczéj pod pojęcie oszustwa. A wreszcie najlepszym regulatorem stopy procentowéj jest wolna konkurencya, podczas gdy ograniczenie z ustawy nie zgadza się z zasadniczą wolnością człowieka. Wierzycielowi przysługuje prawo ciągnienia z swych pieniędzy jak największego zysku, jeżeli on tylko nie wywiera przymusu na dłużnika i jeżeli dłużnik dobrowolnie przyjmuje pożyczkę pod pewnymi warunkami, nie może być mowy o jego pokrzywdzeniu. Słowo „lichwa“ należy usunąć z kodeksów. — Takie i tym podobne zasady spowodowały zniesienie ustaw lichwiarskich, i dopiero najzgubniejsze skutki ztąd wynikłe, mianowicie ruina ekonomiczna całych warstw ludności, zmusiły niektóre państwa do przywrócenia dawnych ograniczeń.

W kwestyi pobierania odsetek trzymał się Kościół zawsze drogi środkowéj. Nie sprzeciwiał się on nigdy moralnie dozwolonemu i usprawiedliwionemu rozwojowi ekonomicznemu, ale też starał się z drugiéj strony usunąć takie stósunki, w pośród których mogłaby się rozwijać chciwość i żądza ludzka. Téj zasady trzymał się Kościół zawsze w swoim ustawodawstwie. Ponieważ jednak musiał się zawsze liczyć z stósunkami ekonomicznymi, a więc stósownie do zmian tych stósunków rozstrzygał w każdym czasie kwestyę pobierania procentu. Pierwotnie więc orzekł Kościół, że umowa pożyczkowa nie może pociągać dla dłużnika innego jeszcze obowiązku świadczenia oprócz zwrotu pożyczonéj kwoty. Późniéj zezwolił Kościół na żądanie małéj nadwyżki na podstawie zewnętrznych tytułów prawnych; dzisiaj zaś ze zmianą ekonomicznych stósunków dopuszcza Kościół pobieranie miernego procentu.

Zadaniem nauki katolickiéj jest wyjaśnienie i uzasadnienie stano-

wiska Kościoła. Naturalnie, że nie może być mowy o jakiejkolwiek zmianie zasad ze strony Kościoła. Biorąc bowiem rzecz samą w sobie, musimy i dzisiaj przyznać słuszność i sprawiedliwość pierwotnym orzeczeniom Kościoła, polegającym na zasadzie bezpłatności umowy pożyczkowéj. Z drugiéj zaś strony musimy przyznać, że zmienione stósunki ekonomiczne o tyle zmieniły i charakter téj umowy, że również sprawiedliwem można nazwać żądanie odsetek.[1])

Widzimy więc, że stanowisko Kościoła pozostawało zawsze w najściślejszym związku z konkretnymi stósunkami ekonomicznymi. Chcąc więc podać zarys rozwoju zajmującéj nas kwestyi, użyjemy najodpowiedniejszéj w tym razie metody historycznéj. Zwrócimy się przedewszystkiem do czasów starożytności chrześciańskiéj, gdyż w tym czasie trzeba szukać początku pojęcia pożyczki, jakie Kościół zatrzymał do dnia dzisiejszego. Zachodzi w tem jednak pewna trudność. Między sposobem myślenia naszych czasów a poglądami owych odległych wieków, zachodzi znaczna różnica; podczas gdy my będziemy często zmuszeni mierzyć instytucye owych pierwotnych czasów według zasad dzisiejszych. Zwracając uwagę czytelnika na tę okoliczność, zauważymy i to jeszcze, że pod „stanowiskiem" Kościoła będziemy zawsze rozumieli sposób, w jaki Kościół faktycznie rozstrzygał kwestyę pobierania odsetek. Teoretyczną stroną kwestyi i jéj uzasadnieniem zajmował się Kościół tylko w nader rzadkich wypadkach. Wszelkie więc braki i błędy, jakie w uzasadnieniu zajmującéj nas kwestyi popełnimy, nam jedynie a nie nauce Kościoła przypisać należy.

§ 1. Stósunki ekonomiczne w pierwszych czasach chrześciaństwa.

Rozwój stósunków ekonomicznych stoi w ścisłym związku z stósunkami i rozwojem warstwy (klasy) p r a c u j ą c é j. W państwie rzymskiem przez długi czas reprezentowali tę warstwę niewolnicy. Wolny Rzymianin uważał pracę jako coś niegodnego siebie i gardził nią po prostu,[2]) a posiadając niezmierną ilość sług, zawisłych zupełnie od swéj woli, mógł prowadzić życie wolne od wszelkich trosk i trudów.[3])

[1]) O ile teoryą pożyczki Kościoła należy uważać jako dogmat wiary porówn. I. Costa-Rosetti *Abriss eines Systems der Nationaloekonomie im Geiste der Scholastik. Christlich-sociale Blaetter* 1888 str. 17 i nast.

[2]) Illiberales autem et sordidi quaestus *mercenariorum* omnium, quorum operae, non artes emuntur... *opifices* omnes, qui sordida arte versantur." Cicero, De officiis I, 42. Por. Aristoteles, Polit. VI. 6. Że rzeczywiście w starożytności w ten sposób zapatrywano się na tę kwestyą, por. u Hildebranda *Jahrb. der Nationaloekonomie* I. 456.

[3]) Niewolnicy stanowili prawie $^3/_4$ część ludności. Oprócz 50,000 cudzoziem-

Z początku pracowali wszyscy niewolnicy wspólnie w domu swojego pana, który też za czasów Nerona mógł słusznie powiedzieć, że: „omnia domi nascuntur.“ Część niewolników obsługiwała samego pana, druga część zajęta była gospodarstwem i wytwarzaniem potrzebnych artykułów.

Z czasem oddzielił się handel[1]) i utworzyła się osobna klasa kupców. Przedewszystkiem ubożsi z pomiędzy ludzi wolnych, i wyzwoleni niewolnicy chwycili się handlu, pragnąc ciągnąć z niego jak największe korzyści; tem bardziéj że odpowiednio do ówczesnych pojęć, uważano handel jak w ogóle wszelką tego rodzaju pracę i zarobek jako rzecz uwłaczającą godności wolnego obywatela. Państwo zaś oddało im w dzierżawę bardzo intratne ściąganie ceł i podatków (publicani). W ten sposób wytworzyła się wkrótce prawdziwa arystokracya pieniężna która opanowała prawie zupełnie handel, trudniąc się obok tego lichwiarstwem i zabierając w swe ręce wszelkiego rodzaju przedsiębiorstwa.

Niewolnicy dali też następnie początek stowarzyszeniom rzemieślniczym. I tak zawiązały się między nimi takie stowarzyszenia (collegia tenniorum) głównie w celu zapewnienia członkom przyzwoitego pogrzebu. Późniéj w czasach cesarzy chrześciańskich wytworzyły się z tych stowarzyszeń prawdziwe cechy rzemieślnicze. Państwo udzielało im cząstkę swoich dóbr nieruchomych wraz z przynależną ilością sług, a wszystkie potrzebne narzędzia stanowiły własność stowarzyszenia. Obowiązek ich polegał w zaopatrywaniu potrzeb stolicy n. p. przy rozdziale zboża, oprócz tego mieli oni obowiązek dostawiać wszystko, co było potrzebnem dla wojska.

Wypada nam jeszcze wspomnieć o usiłowaniach, podjętych w celu wzmocnienia warstwy rólniczéj. W tym celu, oprócz niewolników zajętych w posiadłościach rolnych, i ubogich wolnych, wprowadzono w życie osobny rodzaj niejako chłopów pańszczyznianych. Tak zwani coloni[2]) byli to ludzie osobiście zupełnie niezawiśli, ale przywiązani tak do gleby, że nie mogli opuścić przydzielonego im gruntu. Płacili oni pogłówne a późniéj także podatek gruntowy.

Co się tyczy Kościoła, szanował on i cenił zawsze wysoko wszelkie zajęcia i pracę, którą sam Zbawiciel i Apostołowie własnym uświęcili

---

ców i 1,250,000 wyzwoleńców, z których około 640,000 żyło z jałmużny, podawanéj w zbożu, było w Rzymie jeszcze milion niewolników.

[1]) Do charakterystyki stosunków towarzyskich w Rzymie i o rozwoju warstwy pracującéj porów. Albertus *Die Socialpolitik der Kirche* 1881 str. 38, 137 nast. str. 643 nast.; Ratzinger, *Volkswirtschaft* str. 130—142, 233—270.

[2]) Por. *Cod. Theod.* XLVII I. 1. 4. 18.

przykładem. Św. Paweł wyraża bardzo dokładnie swój sposób zapatrywania na tę kwestyę w liście swoim do Thessaloniczan: „Albowiem sami wiecie jako nas potrzeba naśladować, ponieważeśmy nie żyli między wami nieporządnie; aniśmy chleba darmo od którego pożywali, ale w pracy i w utrudzeniu w nocy i we dniu robiąc, abyśmy którego z was nie obciążyli. Nie iżbyśmy téj mocy nie mieli, ale żebyśmy wam sami siebie za wzór dali, abyście nas naśladowali. Albowiem gdyśmy byli u was, tośmy wam opowiadali, iż jeśli kto nie chce robić, niech też nie je. Bo słyszeliśmy, że niektórzy między wami nieporządnie chodzą, nic nie robiąc, ale się niepotrzebnemi rzeczami bawiąc Przetoż takowym rozkazujemy i napominamy ich przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, aby w pokoju robiąc, swój własny chleb jedli" (II Thessal. III 7—12).

Niektórzy mężowie Kościoła ganili wprawdzie w pierwszych wiekach pewne rodzaje rzemiosł; odnosiło się to jednak głównie do wad i namiętności, połączonych z temi rzemiosłami, n. p. chciwości i do zajęć niemoralnych. Już Tertulian zbija zarzuty, jakoby współwyznawcy jego unikali pożytecznéj pracy: „Chrześcianie, powiada on, uczęszczają na forum, pojawiają się na rynku, w kąpielach, warsztatach; biorą udział w służbie wojennéj i okrętowéj, zajmują się rzemiosłem i handlem...; ta zaś okoliczność, że przytem nie we wszystkiem naśladują pogan, że n. p. nie kąpią się w nocy podczas Saturnaliów, że nie biorą udziału w publicznych biesiadach urządzanych w dniu uroczystości Bachusa i nie wieńczą głów swoich, wszystko to jeszcze nie stanowi powodu do robienia im z tego zarzutu, gdyż i oni używają kwiatów choć w inny sposób. W żaden zaś sposób nie można im brać tego za złe, że nie oddają się rzemiosłom nierządników, trucicieli itp. — należałoby przeciwnie poczytywać im to za zasługę. Św. Augustyn zastanawia się jeszcze i na innem miejscu[1]) nad tem, o ile można handel uważać za zajęcie uczciwe i przyznaje mu to zupełnie jak długo tylko jest prowadzony bez chciwości i przy pomocy dozwolonych środków. Tak samo synod w Elwirze w r. 306 pozwala osobom kościelnym prowadzić handel, ale tylko w obrębie dyecezyi,[2]) cesarz zaś Konstantyn przyznał im nawet w tym względzie pewne pierwszeństwo, motywując je w ten sposób, że zysk osiągnięty w takim razie wyjdzie na korzyść „ubogim."[3])

---

[1]) In psalm. 70 Serm. I n. 17.

[2]) Harduin Conc. I 252 c. 18.

[3]) Cod. Theod. XVI, 2: Negotiatorum dispendiis minime tenentur, cum certum sit quaestus, quos ex tabernaculis atque cogastulis colligunt, *pauperibus* profuturos. Później utraciło duchowieństwo ten przywiléj, a ustawodawstwo kościelne

Stanowisko więc Kościoła było, jak widzimy, nader przychylne dla klasy pracującéj. Że zaś mimo tego klasa uboższa nie osiągnęła żadnego znaczenia, a przeciwnie coraz bardziéj upadała ekonomicznie, przypisać należy z jednéj strony nader wysokim podatkom, z drugiéj zaś strony bezwzględnemu postępowaniu klas bogatszych.

Podatki i daniny składano w naturaliach. Jak długo istniały podatki w formie pogłównego, ściągano je od posiadaczy gruntowych, ci zaś odbierali je sobie od swoich poddanych. Mieszkańcy Italii mieli różne przywileje w tym względzie. Cesarz Dyoklecyan ustanowił jednakże osobny podatek gruntowy, nakładany bez różnicy na każdy grunt. Podatki te i daniny zrujnowały przedewszystkiem urzędników municypalnych, wybieranych z pośród najznakomitszych rodzin miasta. Odpowiadali oni solidarnie za ściągnięcie nałożonych podatków. Ogólne zaś zubożenie ludności przyprowadziło ich do ruiny majątkowéj, ponieważ musieli sami pokrywać niedobór powstały wskutek nieuiszczonych podatków. Urzędu zaś swego nie mogli porzucić, ponieważ cesarz zmuszał ich w takim razie środkami przymusowymi. Przy ściąganiu podatków, postępowali zwykle urzędnicy względniéj z bogatszymi, uciskali zaś bez litości ubogich. Według Lactantiusa prowadzono nie tylko ewidencyą każdego kawałka roli, ale obliczano nawet dokładnie każde drzewo, każdą winną latorośl itp.[1])

Bogaci właściciele nie tylko że nie starali się o podniesienie klas uboższych, ale starali się wyzyskiwać je tak samo jak czynił to skarb państwa. W kilku dobitnych słowach podaje nam Pliniusz ekonomiczne zasady ówczesnych właścicieli ziemskich.[2]) A zasady te wyznawali nawet najznakomitsi mężowie stanu. Brutus n. p. był jednym z największych lichwiarzy swego czasu. Pliniusz pozostawił $9^1/_2$ milionów majątku w nieruchomościach, dwa razy zaś tyle w gotówce, niewolnikach i ruchomościach. Cnotliwy Seneka ulokował był kilka milionów na lichwiarskie procenta w Brytanii, a pragnąc osiągnąć jeszcze większe zyski, wymówił nagle pożyczkę, przez co sprowadził zaburzenia w całéj prowincyi.[3])

Lichwa była całkiem systematycznie zorganizowaną. Bogaci ka-

---

zabroniło osobom duchownym zajmować się handlem wszelkiego rodzaju: Harduin l. c. I 601, 774, 1041. Por. Funk: *Handel und Gewerbe im kirchlichen Alterthum. Tübing. Quartalschrift* 1876. 367 i nast.

[1]) De morte persec. l. c. 167.

[2]) Plinius Epp. III 29. Sum quidem prope totus in praediis, aliquid tamen foenere.

[3]) Ratzinger l. c. I. 3. 4. 104.

pitaliści nie udzielali sami bezpośrednio nikomu pożyczki, ale powierzali w tym celu swoje kapitały lichwiarzom (foenaratores), rekrutującym się bądź z ludzi wolnych unikających pracy, bądź z wyzwoleńców. Najwyższa stopa procentowa wynosiła za czasów cesarstwa 12%, w rzeczywistości zaś nie wahano się wymagać i 50 do 100%.[1]) Położenie zaś dłużników było tem uciążliwsze, że wyznaczano krótki czas spłaty, a po upływie tego terminu ściągano dług z bezwzględną surowością. Termin wyznaczano zwykle na 1go każdego miesiąca; wspominają też o tem i klasycy: celeres, tristes calendae. Jeżeli dłużnik nie był w stanie uiścić się z swego zobowiązania, tracił zastaw, lub gdy nie posiadał zastawu, popadał sam albo jego rodzina w niewolę wierzyciela.[2]) Nawet śmierć nie była w stanie uchronić nieszczęśliwego przed chciwością lichwiarzy. Częstokroć bowiem nie pozwalali oni na urządzenie pogrzebu swemu dłużnikowi, ażeby w ten sposób zmusić pozostałą rodzinę do spłacenia długu.[3])

O stósunkach, jakie panowały w wschodniéj części cesarstwa, znachodzimy niektóre wiadomości w życiu i pismach św. Jana Chryzostoma. Święty ten Biskup konstantynopolitański gani swoich współczesnych za to, że nie chcą się zadowolić zwykłemi odsetkami, t. j. 12%.[4]) W jednéj swéj mowie przedstawia on w następujący sposób nienasyconą chciwość lichwiarza: Pewnego razu — opowiada on — nawiedziła straszna posucha okolice naszego miasta. Zasiane zboże nie mogło się wydostać z spalonéj żarem ziemi... głód straszny groził już wszystkim,

---

[1]) Ustawa XII tablic zna $8\frac{1}{3}\%$; do Justiniana wynosiła zwykła stopa procentowa 12%, późniéj dla szlachty 4%, dla innych klas 6%. Usurae centesimae równały się naszym 12%, ponieważ obliczano procent według miesięcy (za każdy miesiąc 1%). Mniejsze były: quadrantes ($\frac{1}{4}\%$ na miesiąc) = 3%, trientes ($\frac{1}{3}$) = 4%, semisses ($\frac{1}{2}$ na miesiąc) = 6%, besses ($\frac{2}{3}$ na miesiąc) = 8%. Porówn. Vangerow Pand. I. 104. 112; Hefele, *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archeologie und Liturgik.* Tübingen 1864. I. 33.

[2]) Według nieludzkich postanowień ustawy XII tablic, wolno było wierzycielowi zabić swego dłużnika, jeżeli ten nie mógł spłacić długu; jeżeli zaś było więcéj wierzycieli, mogli oni ciało dłużnika rozdzielić między siebie: si pluribus addictus sit, tertiis nundinis per partes secanto; si plus minusve secuerit sine fraude esto. To samo potwierdza Quintilian (Instit. II. 6), i Tertullian (Apolog. c. 4). Późniéj nie zastósowywano tego prawa (Livius VIII. 28). — W mieszkaniach patrycyuszów znajdowała się zawsze osobna izba, przeznaczona do przetrzymywania i męczenia dłużników. Livius nazywa je carnificia (VI. 36). Porówn. Ratzinger Volksw. 234. 247.

[3]) Według św. Ambrożego wypadki tego rodzaju nie były wcale rzadkością. Quoties vidi a foenaratoribus teneri defunctos pro pignore et negari tumulum, dum foenus expositur. Por. Ratzinger l. c. 234.

[4]) Homil. 61, in Math. Opp. ed. Paris 1732 VII. 614.

każdy widział już przed sobą zmorę głodową i gotował się na śmierć pełną męczarni. Bóg jednakowoż litościwy zmiłował się nad naszem miastem. Niebo twarde jak skała zmiękło nagle, zewsząd nadciągnęły chmury a wkrótce upadł tak obfity i ulewny deszcz, że każdy odetchnął swobodniéj, bo znikła owa straszna obawa głodu, która niepokoiła wszystkich. Upojeni radością biegali ludzie po ulicach, nie mogąc się nacieszyć, że uniknęli niechybnéj śmierci głodowéj... Wśród téj ogólnéj radości chodził tylko jeden człowiek smutny i przygnębiony, jakby dręczony jakąś niewysłowioną boleścią. Był to człowiek bogaty, jeden z najzamożniejszych obywateli miasta. Zapytany o przyczynę swego smutku — nie był w stanie ukryć jéj dłużéj w głębi swéj duszy. Podobnie jak ukryta choroba, gdy dojdzie już do najwyższego rozwoju, występuje na zewnątrz ciała — tak też i zepsute serce tego człowieka wyszło teraz na jaw w całéj swéj obrzydliwości. „Dziesięć tysięcy miar zboża nagromadziłem u siebie — powiedział on z rozpaczą — a teraz nie wiem co mam z niem począć!“ I to był powód jego troski! Powiedzcie mi, czy szczęście tego człowieka na tem polega, iżby mógł wypowiadać głośno takie życzenia, za które należałoby go ukamienować jak najdziksze z zwierząt drapieżnych? Cóż czynisz nędzniku? Czy nie wiesz, co powiedział mądry Salamon: Niech przeklętym będzie od całego narodu ten, kto chciałby zboże uczynić droższem? (podnieść cenę zboża)! Biegasz po ulicach jak ten, co unika darów boskich, jak bluźnierca, który chce walczyć z Bogiem, szczodrobliwym ojcem ludzkości; prawdziwy sługo i niewolniku mamony!*) Takie i tym podobne mowy św. Chryzostoma musiały wywołać prawdziwy entuzyazm wśród biednych i uciemiężonych. Mowy jego przerywane częstokroć hucznemi oklaskami, spisywali natychmiast jego słuchacze. Po wyjściu z kościoła odprowadzały go całe tłumy do domu, a gdy zdawało mu się grozić niebezpieczeństwo, dniem i nocą czuwano przed bramą jego mieszkania. A przecież i on musiał w końcu paść ofiarą niepohamowanéj chciwości. Cesarzowa Eudoksya, córka prostego rzymskiego kapitana Bantho, była prawdziwie typową postacią swego wieku. Z jéj zmysłowością mogła chyba jéj chciwość iść w zawody. Z trzema damami dworskimi, przyjaciółkami swemi, podobnymi zupełnie do siebie, utworzyła ona tajemny spisek, aby zemścić się na św. Janie Chryzostomie. Wyrzucał on bowiem niejednokrotnie cesarzowéj i jéj damom chciwość i lekkomyślne życie. Cesarzowa Eudoksya wszczynała bowiem bardzo często procesy, aby za ich pomocą powiększyć swoje dochody. Jednego razu kazała

*) Homil. 39 in Ep. I ad Corinth. 373.

ona odebrać ubogiéj wdowie winnicę, któréj owoce przypadły jéj bardzo do smaku. Dowiedziawszy się o téj zbrodni, zabronił św. Jan cesarzowéj wstępu do kościoła. Dwór cały oburzył się niezmiernie na to bezwzględne wystąpienie Biskupa, i znalazł naturalnie z łatwością sposób zemszczenia się na nim. W drodze na wygnanie zakończył św. Chryzostom swój żywot...

Współczesny mu Biskup medyolański św. Ambroży, podaje nam również przerażające przykłady z zachodniéj połowy cesarstwa, które w bardzo złem świetle przedstawiają nam ówczesne stósunki społeczne. „Sam widziałem, opowiada on, biednego człowieka, którego lichwiarz wrzucił do więzienia, nie mogąc nic zabrać u niego... Zobowiązał się w końcu ten nieszczęśliwy dać mu w zastaw swe dzieci, spodziewając się jeszcze znaleźć kogo, ktoby się zlitował nad nim. Wraca więc prędko do swéj nędznéj chaty. Ależ jaki widok czeka go tutaj? Sprzęty wszystkie zabrane, dzieci płaczące z głodu! Czemuż nie sprzedałem raczéj biednych dzieci, nie ginęłyby przynajmniéj z głodu! Na nowo rozpoczyna on zastanawiać się nad okolicznościami, które przemawiają za taką sprzedażą. Ale choć głód zmusza do sprzedaży, serce rodzicielskie szepce mu ciągle: umrzeć raczéj niż rozstać się z dziećmi! Położenie staje się z każdą chwilą nieznośniejsze, ale trudno uczynić krok stanowczy! Ledwie zrobi jakie postanowienie, cofa się sam przed niem w tejże chwili. W końcu zwycięża nieubłagana konieczność; dobra wola musi ustąpić. Ale któregoż syna ma sprzedać w niewolę? Od którego ma zacząć? Którego wybierze kupiec? Najstarszego? Ten już w tym wieku, że właśnie wymawia pierwsze słowa, że woła go: „ojcze!“ Najmłodszego? Ależ ten znowu jeszcze niemowlę, potrzebujące najbardziéj rodzicielskiéj opieki! Tamten pojmuje już całą sromotę i wstyd, być prowadzonym na rynek na sprzedaż; ten nie przeczuwa jeszcze nawet, co znaczy utrata wolności! Czy mam wybierać między innymi synami? Ale jeden z nich patrzy na mnie z taką ufnością i nadzieją, drugi tak czule przylgnął do mojéj piersi? Ten jest zupełnie podobny do mnie, tamten obiecuje być kiedyś dla mnie podporą starości. Nie mam żadnego wyjścia z tego położenia, ale nie mam też siły i odwagi wybierać między nimi. Ach! rozpacz i ból mój nie mają granic.“[1])

Sceny tego rodzaju bolały niezmiernie dobrego pasterza Kościoła Medyolańskiego,[2]) tem bardziéj, że i przy najlepszych swych chęciach

---

[1]) S. Ambrosius. *De Nabothe* c. 5. Opp. ed. Paris 1686 I. 570.

[2]) Porównaj: *Paulini vita S. Ambrosii:* Ingemiscebat vehementer, cum videret avaritiam pullulare.

mógł on tylko w bardzo rzadkich wypadkach przyjść w pomoc nieszczęśliwym, gdyż nędza była zanadto rozpowszechnioną. Tyle tylko udało mu się uzyskać od cesarza Teodozyusza, że w r. 390 wypuszczono na wolność dzieci, które dostały się do więzienia jako zastaw za długi rodziców.[1])

Nadzwyczaj rozpowszechniona lichwa nurtowała i niszczyła cały organizm społeczeństwa. Nędzę powiększało jeszcze postępowanie klas zamożnych, które zbytku swych bogactw nie starały się użyć na podniesienie i korzyść ubogich, ale marnowały je wśród rozpusty i lekkomyślnéj rozrzutności. Opisy ojców Kościoła,[2]) malujące stan ten w jaskrawych barwach, potwierdzają również ówcześni pisarze pogańscy. Historyk Ammianus Marcellinus n. p. charakteryzuje w bardzo interesujący sposób rozrzutność klas bogatych. Pisze on, jak ciężko wzdychają bogaci panowie pod ciężarem swych szat jedwabnych, unoszonych powiewem wiatru; jak każą się oni otaczać tłumami sług, błaznów i pieczeniarzy. Złotymi wachlarzami chłodzą swe oblicze i czują się już nad wyraz nieszczęśliwymi, jeżeli jeden promień słońca padnie na ich czoło. Starożytną togę rzymską zamieniono na długie szaty perskie tak, że sama już powierzchowność zdradzała zniewieściałość i żądzę rozkoszy.[3]) Idąc za tym przykładem okazywali i mniéj zamożni taką samą lekkomyślność bez granic. „Cóż mam mówić o poście — woła św. Ambroży — gdy zewsząd rozlega się szalony krzyk rozpusty... Na progu szynku przesiadują ludzie, którzy nie mają ani porządnych sukni na sobie, ani kawałka chleba na jutro. Rozprawiają o cesarzu, o rządzie, rozporządzają wojskiem. W swym szale zdaje się im, że są bogatymi a w rzeczywistości są żebrakami... rozrzucają bajeczne sumy, budują miasta, prowadzą wojny... podczas gdy nie mają czem zapłacić tego co wypili.[4]) Nawet uznanie chrześciańskiéj religii religią państwową za czasów cesarza Konstantyna nie zmieniło wcale stosunków

---

[1]) Ratzinger, *Volkswirtschaft* 237.

[2]) Porówn opis: de jejun. c. 8., De Elia et jejun. c. 12, De Naboth. c. 13. Szczególnie i całkiem słusznie występuje św. Chryzostom przeciw k o b i e t o m, które pobudzały i namawiały swych mężów do wyzyskiwania i ucisku ubogich, aby mogły tylko zaspokoić swą próżność i chciwość. Czytamy na jednem miejscu: „Divitias requiris, non paupertate pressus, non fame cogente, sed ut equi frenum, domus tectum et columnarum capitella multa oblinantur auro... Quodque gravius est, non viri tantum, sed etiam *mulieres* hac insania tenentur, quae etiam viros excitant ad vanum hujusmodi laborem, illos ad omnia plus, quam necessaria sumptus facere cogentes (Hom. l. 2 in. ep. ad Rom. IX. 339).

[3]) Lib. XXVIII c. 4. Por. Ratzinger *Volkswirtschaft* 241 i nast.

[4]) De Elia et jejun. c. 12 n. 41.

społecznych. Wielu wprawdzie przyjęło chrześciaństwo przez wzgląd na cesarza, ale zachowali dawne swe obyczaje pogańskie i przynieśli chrześciaństwu daleko więcéj szkody jak korzyści. Z bardzo dokładnych opisów Salviana widzimy wyraźnie, że państwo rzymskie, osobliwie zachodnia jego połowa, była w V wieku daleko więcéj pogańską niż chrześciańską. Wspomnijmy tylko, że podczas zburzenia Rzymu przez Gotów ocalało nie mniéj jak 43 pogańskich świątyń i 280 pogańskich domów modlitwy.[1])

Lichwa i nader wygórowane podatki wstrzymywały zupełnie rozwój i podniesienie się klas uboższych, zniszczywszy materyalnie większą część mniejszych posiadaczy ziemskich.[2]) Z czasem skupiła się cała prawie posiadłość ziemska w ręku kilku bogatych ludzi, a wielkie przestrzenie ziemi leżały nieuprawiane i opuszczone przez swych zubożałych mieszkańców. Za czasów cesarza Nerona była cała północno-afrykańska prowincya w posiadaniu pięciu właścicieli. Św. Ambroży wspomina w pewnem miejscu i o tych stósunkach: „Historya Nabota — mówi on — jest wprawdzie jak świat stara, ale powtarza się ona codziennie.. Nie tylko Nabot padł ofiarą, codziennie widzimy ucisk ubogich. Pozbawieni wszystkiego, porzucają ludzie swoje ojczyste zagrody, ratując się ucieczką z swemi rodzinami.“[3]) Koniecznem następstwem takiego systematycznego wyzyskiwania i ucisku była zupełna ruina ekonomiczna.

(Dokończenie nastąpi.)

Kwestya biblijna.

(Dokończenie.)

III. Z tego, cośmy poprzednio wyłożyli, wniosek wyciągnąć możemy, że wszelkie racye teologiczne, przywiedzione przez Mgra Hulst na korzyść opinii „szerokiéj“, nie zdołają wcale zjednać jéj należytego prawdopodobieństwa. Z drugiéj strony argumenta przeciw téj opinii przemawiające, a mianowicie zdanie przeciwne tradycyi, są tak silne, że musimy téj opinii odmówić wszelkiego prawa do zabierania miejsca w apologetyce i egzegecie katolickiéj. Pozostaje nam jeszcze do po-

[1]) Salvian. *De gubern. Dei* l. IV. VII. Porówn. Ratzinger l. c. 139.
[2]) Słusznie też powiadano, że: „Latifundia Italiam perdidere.“
[3]) De Naboth. Jesr. c. l. n. 1.

wiedzenia kilka słów o zarzutach, czynionych przez szkołę nową powadze tradycyi; równocześnie potwierdzamy kilku nowemi refleksyami prawdziwą doktrynę, którą artykuł Mgra Hulst usiłuje zachwiać.

Argument najbardziéj złudny szkoły „szerokiéj", o którym już wspominaliśmy, jest ten: Ojcowie i teolodzy dawniejsi nie znali trudności, jakich my doświadczamy dzisiaj, przy pogodzeniu danych biblijnych z odkryciami nauki; gdyby byli je znali, nie byliby tak absolutnych twierdzeń stawiali o nieomylności Pisma św. Zresztą insynuują także, że w przypadkach ambarasujących, nie byli mniéj śmiałymi od dzisiejszych apologetów. Owóż co mówi o tem wymowny rzecznik téj szkoły:

Ojcowie Kościoła i doktorowie chrześciańscy nie mogli nawet pomyśléć o tych przypuszczeniach, jakie dziś podsuwa assyrologia, lecz za to robili dużo innych. Każdą razą, gdy napotykali na poważniejszą trudność w godzeniu św. tekstu z niektóremi prawdami, tłómaczyli nieraz bardzo śmiało. Przykład mamy na św. Augustynie i jego *Hexameronie.* Gdyby doktór św. był się widział zniewolonym do zbicia i usunięcia zarzutów historycznych, któremi my dziś zajmować się musimy, a których przewidzieć nie mógł, nic ulega wątpliwości, żeby był szukał rozwiązania w rozciągnięciu szerszego stósunku inspiracyi do przedstawienia pierwotnych wspomnień.

W poprzednim ustępie, dotyczącym św. Augustyna, Mgr Hulst przypomniał teoryą, właściwą temu wielkiemu nauczycielowi Kościoła, według któréj „sześć poranków" i „sześć wieczorów" w pierwszym rozdziale Genesis reprezentują tyleż wizyi, w których Bóg okazał stworzenie aniołom. Dodał do tego następującą refleksyą:

Tak tedy, aby wydobyć się ze sprzeczności, mającéj źródło w sensie przeciwnym, nie wahał się Augustyn św. przedłożyć hypotezy, która pozostawiła wszelką stronę dogmatyczną, filozoficzną i moralną opowieści o stworzeniu, lecz usunęła wszelkie szczegóły historyczne i wszelki aparat rzekomo naukowy. Tam gdzie tylu egzegetów siliło się, aby nam podziwiać kazać objawienie astronomii i geologii, botaniki i zoologii pierwotnéj, były tylko wizye anielskie bez wszelkiego stósunku z porządkiem faktów! I św. Augustyn mógł przedstawić taką hipotezę bez ubliżenia św. Księgom i bez narażania wiary. Dla czegożby inne poważne powody, ponieważ opierają się na pewnikach naukowych, nie miały nam zabezpieczać pod względem tychże tekstów podobną nietykalność?

Na ten cały wykład możemy odpowiedzieć po krótce we formie scholastycznéj: *Transeat antecedens, Nego consequens et Nego suppositum.*

Antecedens: Ojcowie Kościoła nie znali naszych trudności; jest to prawdą tylko w pewnéj części, lecz to pomijamy.

Consequens: Gdyby je byli znali, byliby poświęcili mniéj lub więcéj prawdę historyczną lub naukową Pisma św.; przeczymy uprawnienie

téj konkluzyi, a nadto przeczymy przypuszczeniu tamże zawartemu, jakoby im było wolno czynić podobne poświęcenie.

Rozbierzmy bliżéj i objaśnijmy kilka punktów téj odpowiedzi. Mówią i powtarzają, że Ojcowie św. nie mieli tych trudności co my. Zdaje się to być jasnem, a jednak w gruncie jest nieścisłem. Nie będziemy wykazywali, że trudności wspomniane przez Mgr Hulst jako najbardziéj dziś niepokojące, t. j. historya stworzenia, małżeństwo „synów Bożych“, potop, chronologia biblijna i jeszcze wiele innych kwestyi zajmowały po wszystkie czasy doktorów Kościoła i egzegetów. Możnaby nam odpowiedzieć na to, że stan nauki w owych czasach nie pozwalał im osądzić całéj ciężkości i ważności problemów egzegetycznych. Lecz właśnie brak naukowych zasobów tym bardziéj dla nich te problemy utrudniał. Pewnem jest, że często w kłopotliwem byli położeniu w obec zarzutów, które dziś nam żadnych nie przedstawiają trudności.

Taką n. p. jest sprzeczność widoczna pomiędzy pierwszym rozdziałem Genesis, gdzie stworzenie odbywa się w sześciu dniach, a drugim rozdziałem w. 4, gdzie zdaje się być ten peryod zredukowanym do jednego dnia *(in die quo fecit Dominus Deus coelum et terram);* nie mówiąc już o tekscie Ekklezyastyka XVIII, 1 *(Qui vivit in aeternum creavit omnia simul),* który tyle niepokoił Ojców łacińskich. Dziś nie potrzeba być koniecznie doskonałym oryentalistą, aby wiedzieć, że téj sprzeczności nie ma, ponieważ wyrażenie hebrajskie *b'yom*, które się tłomaczy *in die quo*, nie oznacza koniecznie epoki ograniczonéj na jeden dzień. Mimo to ta drobnostka wprawiała w ambaras prawdziwie uczonych Ojców od Oryginesa począwszy aż do Augustyna św. i była najgłówniejszą pobudką do tłomaczenia metaforycznego, jaką kilku z nich dawało o pierwszym rozdziale Biblii.

Jak wielki był ten ambaras naszych dawnych doktorów w obec wielu zarzutów ze strony pogan i heretyków, a mianowicie w obec tych, które przez własne studya odkrywali w częściach historycznych Biblii, łatwo się przekonać, czytając ich komentarze a jeszcze więcéj dzieła traktujące specyalnie o trudnościach Pisma św., napisane przez najznakomitszych przedstawicieli egzegezy patrystycznéj, jak Oryginesa, Euzebiusza z Cezarei, Theodoreta, św. Augustyna i innych. Nic tego nie wykazuje lepiéj, jak ich tłomaczenia, które usiłowano nazwać dziecinnemi, do których uciekali się niekiedy, aby się wydobyć z trudnego położenia. Adepci opinii „szerokiéj“ pragną wyzyskać na swą korzyść te tłomaczenia; dowodzą jednak one przeciwko nim. I w istocie wtedy nawet, gdy są najmniéj naturalne, zawsze szanują inspiracyą i prawdziwość całego tekstu św. Nigdy, nawet w najtrudniejszych kwestyach,

w obec najgroźniejszych przeciwników (Celzyusz, Porfiryusz itd. to samo znaczyli wonczas co Wolter, Renan, Reuss itd.) żaden doktór Kościoła nie podawał w wątpliwość, ani pozwolił podejrzywać nieomylności jakiegokolwiek twierdzenia autentycznego Biblii, odnoszącego się do dogmatu, moralnéj, albo do historyi i nauk przyrodzonych. A jeśli przyjmowali niekiedy szczególniejsze wyjaśnienia, które im samym musiały się przedstawiać jako niedostateczne, jedno w co wierzyli niezachwianie, to że żadna eksplikacya nie może być mniéj prawdopodobną jak hipoteza o jakimkolwiek błędzie w inspirowanem Piśmie św. Najczęściéj zresztą w ostatecznym razie przyznają się po prostu do nieświadomości, pozostawiając przyszłym tłomaczom rozwiązanie zagadki, jeśli to jest możliwem.

Nie jestżeż tedy widocznem, żeby niejeden doktór z najśmielszych, n. p. Orygines, nie był się uciekł do tak wygodnego sposobu naszych współczesnych, gdyby sądził, że to może uczynić bez naruszenia wiary? Ponieważ niepodobna znaleźć ani jednego przykładu tego rodzaju w 18 wiekach tradycyi katolickiéj, ta okoliczność potępia bez apelacyi „opinią szeroką.“

Jest tedy dosyć jasnem, jak sądzimy, że jéj obrońcy nie mogą w żaden sposób powoływać się na „śmiałości“, jakich się dopuszczać mogli Ojcowie Kościoła. A konfuzya, ciągnąca się przez całe dwa ustępy przytoczone przez nas powyżéj, pomiędzy śmiałościami wstrząsającemi naukę o inspiracyi i nieomylności biblijnéj a temi, które je pozostawiają nienaruszone, nawet wtedy gdy nie dosyć strzegą „znaczenia literalnego i historycznego tekstów, ta konfuzya nie może złudzić nikogo. Mimo to pożytecznem będzie bliżéj je jeszcze objaśnić. Jest to także jeden z punktów, które Mgr Hulst był powinien sprostować.

Jego wywód miesza ze sobą dwie kwestye bardzo różne, choć mające pewien ze sobą związek. Jedną jest to: czy wszystkie wyrzeczenia Biblii są koniecznie prawdziwe; drugą: czy niektóre opowiadania, niektóre obrazy Star. Test. mogą być tłomaczone metaforycznie albo jako figury, lub jako alegorye, parabole. Wiemy, co sądzić należy. Co do drugiéj, pewnem jest, że może być prawnie stawiana w niektórych przypadkach. Na przykład, opowiadanie o stworzeniu tłomaczone było przez wielu egzegetów katolickich, począwszy od najznakomitszych Ojców mniéj lub więcéj metaforycznie. Na to nic powiedzieć nie można, gdyż prawdziwość tekstu, w sensie literalnym utrzymana, była nienaruszoną i interpretacya nie była gwałtowna i naciągana. Widocznem jest, że pierwsze opowiadanie w Biblii ma charakter osobny, pozwalający na to, by jéj nie traktować tak samo, jak następujące. Być może, że inter-

pretacya metaforyczna jest także uzasadniona, w pewnéj mierze, przy kilku innych fragmentach, uważanych za historyczne: jest to problem do dyskutowania w każdym przypadku stósownie do reguł zdrowéj egzegezy. Lecz czego na pewne przyjąć nie można, to rozciągania tego rodzaju interpretacyi na dziesięć pierwszych rozdziałów Genesis, ani też na inne jeszcze księgi, jak to czynią adepci „szkoły szerokiéj", jeśli można wierzyć Mgrowi Hulst.

Według teoryi wyłożonéj przez Lenormant w *Origines de l'histoire* (1880), teorya, którą Mgr Hulst streszcza z licznemi wyjątkami, że opowiadania, zawarte w pierwszych rozdziałach Genesis, nie były zredagowane na to, aby stanowiły właściwą historyą, lecz składają się, przynajmniéj w części, z mitycznych legend bez wartości historycznéj, z których pisarze święci „oświeceni światłem inspiracyi, musieli stworzyć szatę figuralną najwznioślejszych i wiecznych prawd." Mgr Hulst przypomina, że dzieło, w którem uczony oryentalista zastósowywał tę teoryą, zostało zawieszone na Indeksie; usiłuje jednak wykazać, że ten fakt nie znaczy koniecznie potępienia doktryny Lenormanta; że można w tem dopatrywać tylko zakaz czytania jego książki, uzasadniony „przedewszystkiem nowością niepokojącą teoryi, którą tam się uwydatniły." Tego rodzaju eksplikacyi o dziełach na Indeksie w Rzymie wcale nie aprobujemy.

Jakkolwiekbądź, teorye Lenormanta o opowieściach Genesis nie tylko że są „przesadzone, niedojrzałe i niepewne", jak je nazywa Hulst, lecz są niezgodne z nauką katolicką, tak samo dla tego, że odmawiają tym opowieściom charakteru prawdziwéj historyi, jak i dla tego, że przypuszczają w nich możebność błędów. Charakter historyczny opowiadań Genesis, przynajmniéj w ogólności, tak udowodniony jest ich układem, że ich nie można przedstawiać za czyste allegorye bez zadania największego gwałtu tekstom a następnie udowodniony jest stałem zdaniem i sądem Kościoła i samą powagą autorów inspirowanych Now. Zakonu, którzy powoływali się na fakta, zawarte w tych opowieściach, jako na fakta historyczne i ten charakter im przypisywali, aby na nim oprzeć nauki dogmatyczne i moralne.

Te racye nabierają większéj jeszcze siły w obec szkoły szerokiéj, która nie tylko nie zadowalnia się pozbawianiem charakteru historycznego pierwotnych opowieści Genesis, lecz nadto dąży do ulotnienia, że się tak wyrazimy, całéj historyi biblijnéj przez swe idealistyczne tłomaczenia.

Mgr Hulst wymienia jako niehistoryczne „Księgę Job, niektóre szczegóły z historyi upadku, Księgę Ruth itd." To jedno twierdzenie

wystarczy, aby zgorszyć wiernych. Mgr Hulst, a przynajmniéj ci, w których imieniu pisze, sądzą, „że wiara nie zobowięzuje do przypuszczenia, iż ramy, w których się mieszczą nauki zawarte w tych księgach, są ściśle historyczne.“ Tymczasem cóżby znaczyły, w téj hipotezie, pochwały oddawane Jobowi, Rucie, jako osobom rzeczywistym, nie tylko przez Doktorów Kościoła, lecz przez samo Pismo św.? Czyżby nauka dogmatyczna i moralna, któréj Kościół zawsze szukał w tych księgach, zachowała swą siłę, gdyby Job i Ruth byli tylko mitami, a ich historye tylko fabułą, powieściami moralnemi?

A cóż nam obiecuje jeszcze to i. t. d. we frazesie Mgra Hulst? Ze zasadami i postępowaniem jego szkoły „szerokiéj“, bardzo szerokiéj ze względu nawet na logikę, cóżby pozostało z całéj historyi biblijnéj? Cóżby pozostało w końcu z Biblii, ponieważ, według oświadczenia Hulsta „uważane w ogólności Pismo św. wydaje się jako długie opowiadanie?“ Zapewniają nam, że szanować chcą w niem „fakta ludzkie“, powiązane z objawieniem albo raczéj przygotowaniem messyańskiem. Lecz cóż będzie decydowało o tem, że fakt jakiś, opowiadanie biblijne wypełnia ten warunek? Zdanie własne t. j. często zdanie subjektywne, samowolne egzegety.

Odpowiadają nam, że Kościół jest na to, aby powstrzymać, na właściwą drogę sprowadzić apologetów, którzyby z niéj zeszli. Bezwątpienia, lecz czyż nie byłoby lepiéj z wielu powodów, gdyby Stolica św. nie potrzebowała nigdy potępiać uczonych katolickich takich, jak Franciszek Lenormant? Następnie jeśli zasada „szeroka“ usadowiła się w egzegecie i apologetyce, utrudniłaby nadzwyczaj Kościołowi spełnianie jego misyi.

Kościół nie jest inspirowany, nie otrzymuje stale objawień z góry; potrzebuje czasu, badań, rozwagi, aby wypracować swe odpowiedzi i decyzye. Każdy wie, ile go kosztowało n. p. potępienie jansenizmu, choć herezyi bardzo wybitnéj, a jednakowoż walczyć musiał wiek cały, aby przywieść do upamiętania upornych wielbicieli Augustyna d'Ypres. Tak samo „śmiałości“, jakie nam przygotowuje szkoła „szeroka“, zaniepokoiły a może i pozbawiły wiary wiele dusz, zanim powstrzymana zostanie skuteczną akcyą najwyższéj powagi.

Nie możemy zakończyć téj rozprawy, w któréj musieliśmy zganić niejednokrotnie Mgra Hulst, aby nie wspomnieć o jego zastrzeżeniach choć niedostatecznych, jakie ostatecznie formułuje przeciw szkole zbyt śmiałéj. Czyni on to w rozbiorze „opinii“, którą nazywa „środkową.“ Trudno wyrobić sobie jasny sąd o téj opinii według wykładu autora. Najprzód ma ona „brać od szkoły śmiałéj sposób szerokiego pojmowa-

nia skutków inspiracyi", a następnie „w zastósowaniu zbliża się ona bardzo, jeśli nie w zasadach, to przynajmniéj w konkluzyach, do szkoły rygorystycznéj."

Jedna z tych konkluzyi odnosi się do wartości teoryi racyonalistycznych o starożytności dokumentów historycznych Izraela; przytoczyliśmy już uwagi autora w tym przedmiocie. Ubolewać tylko trzeba, że uważał za przyzwoite rozdzielać pomiędzy nieprzyjaciół Biblii komplimenta niezasłużone, jak n. p. w tem zdaniu: „Ci co zaczepiają Biblią, to nie są mierni przeciwnicy, to są zwyczajnie najznakomitsi literaci, najpierwsi uczeni w każdéj epoce." To za wiele uznania w ustach katolickiego pisarza! Najznakomitsi literaci? którzy są to — chyba za czasów smutnéj pamięci Woltera. Lecz „najpierwsi uczeni" — to za wiele a nawet fałsz! Pierwsi uczeni w epoce Woltera byli Euler, Volta, Linneusz, którzy byli wierzącymi Chrześcianami. W naszym czasie pierwsi uczeni zowią się Mariette, E. de Rongé, Brougsch, Ravlinson, Oppert, Leverrier, Pasteur, Quatrefages, których Biblia zaliczyć może pomiędzy swych obrońców, a niektórzy, będąc niestety obojętnymi w religii, nie są jednak przeciwnikami naszych Ksiąg świętych. Co do Reussa, Kuenena, Renana — to jakież odkrycia zawdzięcza im świat? jakiż postęp i rozwój zyskała przez nich nauka? Nie zdolni do wierzenia w cośkolwiek, do ustalenia jakiejś prawdy, umieli tylko zaciemnić fakta najsilniéj stwierdzone; ich uczniowie zresztą zburzą ich dzieło, jak oni sami zatracili systemy swych mistrzów w krytyce racyonalistycznéj.

Zgadzamy się z Mgr. Hulst, gdy potępia „radykalizm" reformatorów egzegezy, którzy nie chcą widzieć w Biblii żadnych danych naukowych.

Z pewnością, mówi on, Biblia nie została inspirowaną na to, aby nas uczyła astronomii lub geologii, lecz czyż nie jest faktem godnym uwagi to zaczepianie Genesis i odmawianie jéj wartości, gdy się chce porównywać jéj tekst z najnowszemi i najwięcéj uzasadnionemi pojęciami nauki? Czyż to nie jest prawdopodobnem, że umieszczając stworzenie światła przed stworzeniem słońca, Mojżesz przeczuł teorye Leplace'a i Fresnela; lecz Bóg, który dał inspiracyą, czyżby nie był umiał zachować na tych nieśmiertelnych kartach, przeznaczonych dla wszystkich czasów, nasion prawdy, które dopiero powstały wiele wieków późniéj na polu wiedzy ludzkiéj?

Doskonała to myśl i znakomicie wypowiedziana. Przytaczamy jeszcze inne piękne słowa autora:

Pod pozorem, że tradycya pierwotna, gdy przekazana została wszystkim ludom, stała się trudną do rozpoznania (rozumują nowi egzegeci), jakoby nigdy nie istniała, — usuwają ją oni systematycznie ze swych hipotez; skoro się tylko znajdzie jaka analogia pomiędzy dokumentami chaldejskiemi a Biblią, twierdzą bez wahania, że Biblia zaczerpnęła z tych dokumentów a nie

chcą wiedzieć, że tych analogii jest źródło wspólne. W ten sposób pracują oni na korzyść nieprzyjaciół i pozbawiają się drogocennych żywiołów, które użyte rozumnie wzmocniłyby obronę. Tutaj także, czego brak zwolennikom nowéj szkoły, to rozumienia tradycyi. Gorliwość źle zrozumiana dla nauki obawa niepotrzebna, aby nie uchodzić za zacofańców, popychają ich do nadużyć. Nauka biblijna potrzebuje dokonać ewolucyi, oni przygotowują rewolucyą.

Czyż te krytyki tak słuszne nie odnoszą się także do szkoły „środkowéj“, jeśli ona nie chce utrzymać nienaruszonéj doktryny tradycyonalnéj co do inspiracyi i prawdziwości całego Pisma św.? Mgr Hulst gani innych, że „pracują na korzyść nieprzyjaciela“ — lecz czyż nie czyni sam podobnie? Jego zastrzeżenia nie mają żadnego znaczenia, jeśli przyjmuje choćby w jednym przypadku zasadę, że twierdzenie jakieś autentyczne tekstu inspirowanego mogłoby być błędne, choćby tylko pod względem historycznym lub naukowym. W zasadzie to a nie zastósowaniu odbywa się „rewolucya“, którejby autor chciał uniknąć. Gdyby apologeci katoliccy mieli się przyznawać do systemu egzegezy „szkoły szerokiéj“, wydalibyśmy nieprzyjacielowi wszystko, czego doktorowie chrześciańscy bronili przez 18 wieków jako niezwyciężonéj warowni tradycyi. Mamy przekonanie, że cała masa katolickich uczonych na tę drogę nie wnijdzie.

KWESTYE TEOLOGICZNE.

Jurysdykcya spowiedników w parafiach graniczących z sąsiednią dyecezyą.

Pod tym względem są pomiędzy duchowieństwem zdania bardzo podzielone i na te zdania chcielibyśmy zwrócić uwagę, aby do wyjaśnienia kwestyi się przyczynić.

„Instrukcya pastoralna“ z Eichstätt z r. 1877 mówi w téj kwestyi: „Conterminarum dioecesium parochi et beneficiati aliique sacerdotes approbati; tum saeculares tum regulares, si eorum habitatio ultra milliare non distet, *in magno confluxu poenitentium*, minime autem propter alias causas quascunque, mutuam sibi operam praestare et curato succurrere ex consuetudine poterunt.“ Wedle tego może kapłan w miejscach pogranicznych obcéj dyecezyi słuchać spowiedzi: 1) jeżeli jest zaopatrzony w aprobatę swego Biskupa; 2) miejsce jego zamieszkania od miejsca zamieszkania pasterza dusz, któremu dopomaga, nad milę

t. j. dwie godziny nie jest oddalone; 3) na miejscu, na którem pomaga, jest natłok penitentów.

Nieco odmiennie od tego zdania mówią w kompendyach teologii pastoralnéj Amberger i Schüch. Pierwszy mówi: „Na pograniczach dyecezyi mogą sobie proboszczowie i inni aprobowani kapłani (zakonnicy i świeccy) w słuchaniu spowiedzi nawzajem dopomagać, szczególniéj z okazyi konkursu ludu. To polega częścią na wyraźnéj, częścią na cichéj aprobacyi Biskupów.“ Podobnie mówi i Schüch: „Mogą także (aprobowani) kapłani za zezwoleniem cichem ordynaryuszów w pogranicznych parafiach sąsiednich dyecezyi, zaproszeni przez miejscowego pasterza dusz, pomagać sobie wzajemnie w konfesyonale i w takim razie mają tę samą jurysdykcyą, którą mają kapłani tego miejsca, na którem słuchają spowiedzi, a nie potrzebują do tego osobnego upoważnienia ze strony odnośnego Ordynaryusza.“ Amberger i Schüch rozszerzają tedy i uogólniają upoważnienie do słuchania spowiedzi: nie podają odległości, w jakiéj to dziać się może i upoważnienie przyznają nie tylko osiadłym na pograniczu kapłanom, lecz wszystkim aprobowanym kapłanom; nie ograniczają też tego na dni konkursu. Schüch o nich nie wspomina wcale, Amberger mówi, że ta pomoc jest dozwolona „szczególniéj w dniach konkursu.“

Duchowni idą przeważnie za zdaniami Ambergera i Schücha, — a my dodajemy to jeszcze: duchowny, który ma pomagać w miejscowości pogranicznéj dyecezyi sąsiedniéj, może sobie tylko tyle jurysdykcyi przypisać, ile mu jéj przyzwala Biskup sąsiedniéj dyecezyi. Jeżeli w niéj istnieją wyraźne przepisy, natenczas powinien się ich trzymać; jeżeli ich nie ma, natenczas musi się trzymać z w y c z a j u, jaki istnieje w dyecezyi, a o jakim go kapłan miejscowy poinformować powinien.

Compensatio occulta. M. dopomagał często w gospodarstwie wdowie w podejrzałym wieku bez wszelkiego wynagrodzenia, gdyż obiecała pamiętać o nim w testamencie, a nawet wymieniła summę, jaką po niéj ma odziedziczyć. Wdowa umarła; w testamencie przeznaczony był dla M. legat w oznaczonéj summie, lecz niestety testament przez sąd nie został uznany i M. nic nie otrzymał. Był jednak tak roztropny, że widząc, jak sprawa źle stoi, tyle sobie potajemnie zabrał, ile dlań w testamencie było zapisane, myśląc sobie: tyle mi ona zapisała, to się należy do mnie i dla tego wziąć to mogę. Późniéj jednak poczęło go sumienie niepokoić, dla tego przedłożył rzecz spowiednikowi.

R o z w i ą z a n i e. Occulta compensatio jest dozwolona wtedy tylko, gdy przynajmniéj następujące zachodzą warunki: 1) Musi zachodzić

prawny tytuł do téj rzeczy; 2) dłużnik nie musi być wystawiony na niebezpieczeństwo zapłacenia po raz drugi; 3) na innéj drodze prawnéj swéj należytości odzyskać nie można itd. Punkt 2 i 3 jako też inne przez moralistów przytaczane warunki w tym przypadku nas nie interesują. Chodzi tylko o to, czy M. miał prawny tytuł do legatu?

1. W testamencie był ten legat wyznaczony, a testament był ostatnią wolą legatorki. Gdyby sąd nie był rozstrzygał o testamentum informe a spadkobiercy byli legat wypłacili, mógłby był spokojnie pieniądze zatrzymać. „Haeres non tenetur solvere et e contrario legatarii si jam bona fide legata sint consecuti, non tenentur restituere, nisi accedat judicis sententia, cui parendum est ob bonum commune, et paci consulatur simulque jurgiis et litibus imponatur finis" (Scavini c. 7 de justit.). Tymczasem w naszym przypadku testament sądownie uznany został za nieważny, ztąd legataryusze stracili prawo do wyznaczonych im legatów, a spadkobiercy żadnego nie mają obowiązku wypłacić im ich legaty nawet nie in conscientia (exceptis ad pias causas). Dla tego mówi Lehmkuhl I 1148, 3: „Neque occulta compensatione uti potest, nisi praeter testamentum informe alium titulum *justum* circa bona testatoris habeat." Testament zatem na nic się M. nie przyda.

2. Ale zmarła przyrzekła mu. „Obietnica i pretensye do wdzięczności nie stanowią żadnego tytułu prawnego", jak uczy Pruner p. 693, 1. Obietnica dana była ze względu na oddane przysługi, a więc obietnica ex justitia. Taka obietnica daje tylko jus ad rem a nie jus in re; dla tego nie wolno M. niczego brać samowolnie. Müller II § 110.

3. Za prace wykonane przecież może rościć sobie prawo do odpowiedniego wynagrodzenia? Niewątpliwie, i to jedynie daje mu prawny tytuł, jeśli do tych robót został najęty a nie zapłacony. Ile tedy wedle miejscowych cen za te roboty wykonane dla zmarłéj zarobił, może sobie zatrzymać, resztę musi restytuować.

Rozgrzeszenie odroczone i sługa kościelny. Semproniusz żyjący w najbliższéj okazyi do grzechu contra sextum, przychodzi do spowiedzi, lecz rozgrzeszenia otrzymać nie może, gdyż się nie poprawił i okazyi nie usunął. Więcéj penitentów w kościele nie ma. Sługa kościelny zapala świece do Komunii św. jeszcze podczas spowiedzi. Młody spowiednik widzi z przerażeniem, że penitent idzie wprost do ołtarza, by przyjąć Komunią św., posyła doń sługę i każe pytać, czy chce przyjąć Komunią św. Ponieważ S. żąda, aby mu podano Komunią św., a tajemnicy spowiedzi zdradzać nie było można, kapłan

z ciężkiem sercem idzie do ołtarza, aby nierozgrzeszonemu udzielić Komunią św. W ostatniéj chwili przychodzi mu dobra myśl do głowy, daje penitentowi rozgrzeszenie sub conditione, i sądzi, że to najlepszy sposób wydobycia się z trudnego położenia. Czy to dobrze było?

Odp. Najpierwsza rada, aby sługi kościelne pouczyć, iżby nigdy nie zapalali świec do Komunii, gdy jest jeden lub dwóch penitentów, tylko wtedy, gdyby o to byli proszeni. Daléj ma spowiednik obowiązek penitentowi wyraźnie oświadczyć, w razie gdy mu rozgrzeszenia odmówić lub je odroczyć musi, że rozgrzeszenia nie otrzymał i do Komunii św. iść mu nie wolno. Gdyby penitent mimo to żądał Komunii św., dać ją musi, gdyż nie wolno zdradzać nic ze spowiedzi. Co się tyczy warunkowego rozgrzeszenia, to zdaje się, że była tu na miejscu, przypuściwszy, iż kapłan miał przekonanie, że Semproniusz nie był pozytywnie niedysponowany a odroczenie rozgrzeszenia nastąpiło tylko propter majus bonum poenitentis a nie dla braku potrzebnéj dyspozycyi. Przy pozytywnéj indispozycyi — warunek si dispositus — nie miałby sensu.

Kwestya liturgiczna. W roku bieżącym przypadło święto św. Bernarda na wigilią Zielonych Świątek. Święto św. Bernarda musiało tedy być symplifikowane i jako takie komemorowane. W rubryceli naszéj podana była 9 lekcya o św. Bernardzie z 3 lekcyi II Nokt. złożona. Czy to było w porządku?

Odp. Pewnem jest, że aż do ostatnich czasów odmawiano w ogóle 9tą lekcyą o Świętym simpl., jeśli na ten dzień przypadał. Była to praktyka i nauka ogólna. Mimo to uczone *Ephemerides liturgicae* utrzymują, że nie można odmawiać téj 9téj lekcyi, a ztąd też nie było wolno odmawiać w tym roku lekcyi o św. Bernardzie. Powody przytoczone przez to czasopismo nie są zbyt przekonywające. W każdym razie ponieważ powaga jego w rzeczach liturgicznych jest wielka, można pójść za jego zdaniem. Niezadługo też zapewne i Kongregacya św. Obrzędów w téj sprawie się odezwie.

Casus de usu matrimonii. Mulier quaedam debilis sanitatis post duos difficillimos partus, timens mortem in sequenti partu, exigit a viro et ejus consensum obtinet, debitum conjugale explendi inhoneste, sive onanistice. Malitiam hujus actus praesumens aliqualiter et nolens se abstinere, par longum tempus vitat Sacramenta. Confitenti mulieri haec peccata quid est imponendum?

R. Timores hujusmodi esse non possunt in conjuge ratio sufficiens

male agendi in redditione debiti. Aut contemnendi sunt hi timores et sperandum est non defuturum esse auxilium Dei opportunum; aut abstinendum est tum a petitione tum a redditione debiti. Nunquam uxor potest inducere maritum ad male agendum, nec etiam positive concurrere, imo nec consentire peccato compartis. Potest tamen se habere passive aut permissive, adstante juxta causa, ut vitaret v. g. mariti graves iras, verbera, aut probabile periculum ne ad alias mulieres diverteret.

Utrum vero dari possit bona fides, quae in hac materia a peccato excuset? Disputant theologi. Saltem admitti posse videtur, propter peculiarem circumstantiam, puta infirmitatis, aliqualis bona fides, quae excusat, si non a toto, saltem a tanto peccato. Unde stante hac bona fide, in hac circumstantia speciali, peccatum e mortali evadere posset veniale.

Unde (ad propositum casum), si praedicta mulier sit aliqualiter propter causam suae infirmitatis, in bona fide, in qua tamen minime esset positive confirmanda, absolvi posset et ad communionem admitti: secus vero, si deficiat bona fides, quod valde reformidandum ex illius modo agendi. In ea enim recessus a communione ex longo jam tempore arguit saltem probabiliter conscientiam peccati gravis.

Si hanc conscientiam habeat, nec velit a malo desistere, neque communione, neque absolutione est digna. Imo, si habeat tantum suspicionem peccati gravis, et directe a confessario petat utrum id quod agit inhoneste, sit peccatum mortale, ipsi aperte respondendum est, et inculcanda est obligatio nihil agendi hujusmodi quod graviter repugnet legi matrimonii, et si nolit in posterum peccatum vitare non est absolvenda. Addat confessarius plerumque vanos esse, ipsis medicis consentientibus, timores mortis qui concipiuntur ob usum naturalem matrimonii, cum ipsa natura, seu Deus ad bonum effectum ducat quod praestat et jubet; periculum vero mortis, certum aut certo probabile, eximere ab obligatione reddendi debitum, quo in casu et uxor abstinere et a marito abstinentiam exigere potest ac debet.

DEKRETA ŚW. KONGREGACYI.

Kongregacya św. Odpustów.

CAPUANA. **Conditiones pro lucrandis indulgentiis a Confratribus Sodalitatis B. Mariae V. de Monte Carmelo.**

Huic Sacrae Indulgentiarum Congregationi sequentia dubia dirimenda proponuntur:

I. Fideles recepti in confraternitatem B. Mariae Virginis de Monte Carmelo, qui frui cupiunt privilegio sabbatino, si legere bene sciunt, possuntne proprio arbitrio eligere inter recitationem quotidianam parvi officii et abstinentiam a carnibus in quacumque feria IV una cum strictiori observantia jejuniorum et vigiliarum et aliorum dierum prohibitorum, an potius tenentur exclusive ad praedictam officii recitationem?

II. An haec a carnibus abstinentia, quaque feria IV praescripta iis qui praefato privilegio frui volunt, excludat etiam usum ovorum et lacticiniorum?

III. — Qui hanc abstinentiam ad praedictum finem observant possuntne uti indulto Bullae cruciatae, ita ut liceat ipsis mitigare juxta hoc indultum rigorem abstinentiae vel in quacumque feria IV. vel in vigiliis aliisque diebus prohibitis, quin amittant jus ad privilegium sabbatinum?

IV. Possuntne iidem, quin praefatum privilegium amittant, uti indulto seu dispensatione, quae tempore quadragesimae concedi solet ad carnes comedendas?

Quibus dubiis S. Congregatio Indulgentiis sacrisque Reliquiis praeposita respondendum censuit:

Ad I: ad 1^am^ partem *Negative;* ad 2^am^ *affirmative.*

Ad II: *Negative.*

Ad III: *Negative.*

Ad IV: *Negative.*

Datum Romae ex Secretaria ejusdem S. Congregationis die 3 decembris 1892.

Aloisius Card. Sepiacci, Praef.
Alexand. Archiep. Nicopol. Secret.

Z tego wypływa, że członkowie Szkaplerza Karmelitańskiego umiejący czytać, muszą odprawiać officium parvum B. Mariae V., jeśli chcą pozyskać przywiléj bulli sabbatinae. — Ci, którzy czytać nie umieją i dla tego obowiązek odmawiania godzinków zamieniony im został na

post, mogą używać mleka i jaj, nie mogą jednak korzystać ze złagodzeń, na jakie pozwalają ogólne dyspensy.

URBIS ET ORBIS. — **Conceditur indulgentia 50 dierum bis in die, recitantibus orationem: „Retribuere dignare."**

Beatissime Pater,

Cardinalis Aloisi-Masella humiliter ante thronum S. V. provolutus, exspostulat ut Sanctitas V. concedere dignetur aliquam indulgentiam omnibus Fidelibus pro propriis benefactoribus sequentem orationem recitantibus: „Retribuere dignare, Domine, omnibus nobis bona facientibus propter nomen tuum, vitam aeternam. Amen."

Et pro gratia.

SSmus D. N. Leo P. XIII in audientia habita die 17 Dec. 1892 ab infrascripto Secretario S. Cong. Ind. S. Reliquiis praepositae, omnibus utriusque sexus christifidelibus, qui corde saltem contrito ac devote praefatam orationem recitaverint, Indulgentiam *quinquaginta dierum*, defunctis applicabilem, benigne concessit, bis tantum in die lucrandam.

Praesenti in perpetuum valituro absque ulla Brevis expeditione. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romae ex Secretaria ejusdem S. Congregationis die 17 Dec. 1892. *Aloisius Card. Sepiacci*, Praef.

Alex. Arch. Nicop., Secret.

Dekret św. Kongregacyi Soboru, dotyczący jeneralnéj delegacyi do dawania ślubów małżeńskich.

W *Przeglądzie kościelnym* z r. z. na str. 637 pisaliśmy o odpowiedziach Kongregacyi św. Soboru na pytania przedłożone z Poznania i Kolonii, czy wolno proboszczom w większych miastach, gdzie jest więcéj parafii, jak w Poznaniu, Kolonii i Akwizgranie, udzielać sobie jeneralną delegacyą do dawania ślubów nupturyentom, którzy bez wiedzy właściwego parocha wyprowadzili się z parafii, w któréj dłuższy czas zamieszkiwali, a mimo że się do innéj przeprowadzili parafii, w dawniejszéj swéj parafii zapowiadać się kazali i śluby brali. Kongregacya św. praktyki téj nie aprobowała, lecz oświadczyła, że w każdym pojedyńczym przypadku potrzeba wyraźnéj delegacyi. Na zapytanie przesłane w tym samym przedmiocie r. 1870 z Kolonii, odpowiedziała Kongregacya Soboru 6 września 1890: *Dilata et exquiratur votum Consultoris.* Sprawa pozostała w zawieszeniu, i dopiero w roku bież. pod d. 18 marca stanowcza nastąpiła decyzya.

Dekret wydany w téj sprawie dla kolońskiego Arcybiskupa, według którego postępować także wolno i w naszéj archidyecezyi, brzmi jak następuje:

Die 18 martii 1893, re mature perpensa, sententia S. C. C. prodiit:

Ad 1. (Pytanie było takie: *An mutua et generalis delegatio, de qua in precibus, ad validitatem matrimonii valeat in casu?).* Reformato dubio: *An constet de nullitate matrimoniorum, quae contrahuntur juxta praxim de qua in casu, ab Emo Archiepiscopo Coloniensi propositam:* R. Negative et ad mentem. — Mens est, ut eidem Archiepiscopo scribatur quod ad vitanda incommoda ex enunciata praxi utcunque oritura, opportunum foret in ea servari modum a Consultore theologo traditum, videlicet: ut mutua illa generalis delegatio parochis non sit permissa nisi accedente Ordinarii approbatione et delegatione, una cum facultate etiam subdelegandi; insuper ut eadem generalis delegatio limitanda sit ad casum quo res per petitionem proclamationum factam non jam est integra, id est restringenda ad solos parochos domicilii a sponsis relicti; et quoad durationem, ita determinanda sit ut expiret si a die ultimae proclamationis (exclusive) elapsi sint duo menses, sive 60 dies completi vel tot dies completi quot juxta dioecesana statuta requiruntur ut denuo fiant proclamationes si intra illud tempus matrimonium non fuerit celebratum. Optandum vero ut Emus Archiepiscopus hujusmodi facultate utatur tantummodo pro majoribus suae Archidioeceseos civitatibus. Et praesens S. C. resolutio communicetur Archiepiscopo Posnanien., ad hoc ut, si lubeat, praxi Coloniensi se conformare possit.

Ad 2. (An supplicandum sit SSmo pro convalidatione ejusdem praxis quoad futurum in casu?). Provisum in primo.

O téj sprawie podamy obszerniejsze studyum w jednym z następnych poszytów.

Dekret św. Kongregacyi Biskupów i Zakonników, dotyczący zakonników, którzy opuścili klasztór i chcą żyć jako świeccy księża.

COLONIEN. **Postulatum circa novitios aut professos votorum simplicium. Die 19 Augusti 1892.**

Archiepiscopus Colonien. et alii Borussiae Episcopi in civitate Fuldensi ad S. Bonifacii cineres de more congregati, de iis deliberaturi quae ad cujusque Dioecesis bonum conducere possunt, S. C. Episc. et Regul. exposuerunt difficultates et incommoda, quae ipsi experiuntur, ex facto religiosorum qui, postquam ad ordines sacros evecti sunt, vita religiosa rite dimissa, ad patrios lares redeunt, et, ut clero suae quisque dioeceseos pleno jure adnumerentur, praetendunt.

Incommoda, de quibus Episcopi queruntur, in eo consistunt, quod religiosi illi ex Instituto egressi et in suam dioecesim reversi, saepe oneri sunt propriis Episcopis, ex eo quod hi, dum ex una parte eos in suum clerum admittere tenentur, ex altera iisdem uti non possunt, quia saepe saepius idonei non sunt sive ad sacrum ministerium exercendum, sive ad docendum in Gymnasiis, utpote qui plerumque destituti sunt conditionibus ac titulis a lege civili requisitis et aliunde media non habent honestae sustentationis sibi procurandae.

Media occurrendi hujusmodi incommodis haud deesse Ordinarii autumant, eademque in tribus articulis distincta proponunt, qui sic sonant.

1. Ut tam Religionibus quam ceteris Institutis religiosis lege interdicatur ne alumnos suos ad sacros ordines evehere faciant, priusquam sive professionem, sive vota simplicia quidem, sed perpetua emiserint, sive alio modo Religioni vel Instituto perpetuo aggregati fuerint.

2. Ut tam Religiones proprie dictae quam Instituta religiosa quaecumque omnium alumnorum qui, post ingressum in Religionem vel Institutum ad sacros Ordines promoti et postea egressi sunt, sustentationem praestare teneantur, usquedum Episcopus aliquis eosdem Dioecesi suae incardinaverit.

3. Ut ii quoque, qui vota simplicia quidem, sed perpetua emittunt. aeque ac professi votorum solemnium a jurisdictione Episcoporum perpetuo subtrahantur.

VOTUM CONSULTORIS (epitome). — Consultor, cui *pro voto* res commissa fuit, antequam disceptationem super singulis articulis instituat, observat incommoda, de quibus Episcopi loquuntur, Ordines regulares haud respicere, in quibus vota solemnia emittuntur. Hujusmodi enim Ordinibus, primum a S. Pio V, deinde a fel. mem. Pii IX, tertio tandem a SSmo Domino Nostro Leone XIII provisum fuisse asserit.

Ac praeprimis a S. Pio V consultum fuisse, ait, per Constitutionem *Romanus Pontifex*, qua cavetur »ne cujuscumque Ordinis religiosi clerici sive saeculares more religiosorum viventes in communi, non professi, ad sacros Ordines promoveantur, nisi observata forma decreti Tridentini, *sess. 21, cap. 2, de ref.*, hoc est, nisi habuerint ordinationis titulum a titulo paupertatis, quam nondum professi sunt, vel a titulo mensae communis, ad quam nondum jus perpetuum habent, diversum.«

Consultum fuisse secundo loco, ait, a fel. rec. Pii IX, primum anno 1857 per decretum *Neminem latet*, et deinde anno 1858, tum cum proposito dubio: An professi votorum simplicium, ante emissam professionem, ad sacros ordines promoveri possint? authenticis declarationibus, art. VII, respondit: hujusmodi professos ad sacros ordines promoveri non posse. Ex quo responso erui inquit quod jus a S. Pio V stabilitum pro Novitiis Ordinum regularium nondum professis, extensum fuit sub Pio IX ad Professos votorum simplicium eorumdem Ordinum.

Quod si post datas hujusmodi dispositiones Pius IX, gravibus incommodis viam aperiendo, per indultas dispensationes concessit, ut justis urgentibus causis, praecipue conscriptione militari, Professi votorum simplicium ad ordines majores ante emissam solemnem professionem promoverentur, con-

sultor animadvertit hujusmodi incommodis nuperrime obicem parasse SS. Dominum Nostrum Leonem XIII constituendo, ut, loco dispensationum quae a fel. mem. Pii IX concedi solebant, simpliciter professi, justis concurrentibus rationibus, nondum expleto tyrocinii triennio, professionem solemnem anticipare valerent.

Ex mox citatis dispositionibus cum luce meridiana pateat incommoda de quibus Episcopi questus movent, quoad Ordines religiosos in quibus emittuntur vota solemnia, seposita Societate Jesu, disparuisse; Consultor censet quoad hos nova legislatione opus non esse.

Hisce generatim adnotatis ac perpensis, Consultor gradum facit ad singulos articulos examini subjiciendos ab Episcopis pro ipsorum approbatione propositos. Et incipiens a primo articulo, superius relato, Consultor putat hunc approbari posse, dummodo post verba „ad sacros ordines evehere faciant" addatur incisum „titulo paupertatis seu mensae communis." Hoc addito inciso, juxta Consultoris sententiam, articulus bene habet: sed subdit ex animadversionibus generalibus superius relatis manifestum fieri satis provisum esse jure jam constituto, ideoque opus non esse ut ad novam legem recursus fiat.

E contra non admittit, imo penitus repellit, utpote intrinsece malum et perniciosissimum, remedium in articulo secundo relatum, juxta quod Ordines Regulares obligati essent alimenta praestare religiosis post susceptos ordines sacros a Religione egressis, usque dum Episcopus aliquis eosdem dioecesi suae incardinaverit. Quandoquidem animadvertit quod hi religiosi de victu securi, neque Episcopum quaererent, cui subjicerentur, neque dioecesim cui utile praestarent servitium. Imo laboriosum officium quodcumque oblatum respuerent, dulce otium praeferentes molestis curis, vigiliis et fatigationibus, atque mallent suo indulgere genio, quam alicujus Episcopi obedientiae subjici. Idque cum gravissimo ipsorum Religiosorum detrimento et S. Matris Ecclesiae dedecore.

Loco itaque praedicti articuli secundi, Consultor existimat malis et incommodis, de quibus loquuntur Episcopi, efficace remedium porrigi posse, extendendo Institutis religiosis votorum simplicium easdem normas et dispositiones quae pro Ordinibus regularibus votorum solemnium sancitae sunt. Hinc quoad dispensandos a votis, proponit quod non concedatur dispensatio a votis in Instituto emissis, religiosis qui ad ordines sacros titulo mensae communis promoti fuerunt, nisi prius Episcopi testimonium exhibuerint, qui velit, cum requisitis conditionibus, eos in suum clerum recipere, vel aliquod documentum detulerint, ex quo appareat, titulum patrimonialem ad honestam sustentationem sibi constituisse. Quod si aliquando contingat ut concedi debeat dispensatio, quin alterutra adsit conditio, suggerit ut dispensato interdicatur exercitium sacrorum ordinum, donec alterutrum honestae sustentationis medium sibi comparaverit.

Quo vero ad dimittendos,*) si isti utroque sustentationis medio destituti sunt, et nhihilominus dimissio est decernenda, Consultor putat S. Congregationem jure examinis contradictorii uti debere ac judicare num Instituto imponenda sit pensio vel non. Si primum, pro sua justitia et aequitate,

*) Acta S. Sedis: *admittendos* non recte.

pensionis quantitatem et durationem determinet. Si secundum, dimissionis decreto adjungat suspensionem ab exercitio sacrorum ordinum, saltem donec ab aliquo Episcopo in suum clerum receptus fuerit, vel titulum patrimonialem sibi constituerit. Nisi culpa, ob quam dimissus fuerit, sit adeo gravis, ut suspensionem perpetuam exigat.

Tandem relate ad tertium articulum, ut ii quoque qui vota simplicia quidem sed perpetua emittunt, aeque ac professi votorum solemnium a jurisdictione Episcoporum perpetuo subtrahantur, Consultor praefatum articulum probabilem credit hoc sensu intellectum, ut, quemadmodum saecularizati vel expulsi ex Ordinibus regularibus non imponuntur Episcopis originis, ita nec ad ipsos remittantur et imponantur cum dispensatione egressi, vel quacumque ex causa ab Institutis votorum simplicium dimissi.

Nihilominus haud putat hunc articulum fore necessarium, si superius ab eo animadversa adoptentur. Satis enim tum provisum esset, nec egressi vel dimissi oneri essent Episcopis vel dedecori statui ecclesiastico. At quomodocumque res resolvi velit, existimat fore excipienda Instituta mere dioecesana; ex eo quod sacerdotes in iis ordinati, non minus quam sacerdotes cleri saecularis ad Episcopum pertinent.

Ultimo tandem loco animadvertit, media de quibus in praecedentibus articulis sermo est, non esse extendenda patribus Societatis Jesu, ex eo quod hi specialia habent privilegia, vi quorum socios in ea ad sacros ordines promotos dimittere possunt, quin alimenta iisdem praestare teneantur, etiamsi aliunde honestae sustentationis media non habeant, uti probant *La Croix* et P. Zaccaria, tr. *de Sacram. Ordinis*, ad n. 2196, etc.

Animadversionibus a Consultore expositis, per summa capita delibatis, proposita fuerunt enodanda sequentia

DUBIA.

I. An tam Religionibus, quam ceteris Institutis religiosis lege interdicatur, ne alumnos suos ad sacros Ordines evehere faciant, priusquam sive professionem, sive vota simplicia quidem, sed perpetua emiserint, sive alio modo Religioni vel instituto perpetuo aggregati fuerint?

II. An tam religiones proprie dictae quam Instituta religiosa quaecumque, omnium alumnorum, qui post ingressum in Religionem vel Institutum ad sacros Ordines promoti et postea egressi sunt, sustentationem, usquedum Episcopus aliquis eosdem Dioecesi suae incardinaverit, praestare teneantur?

III. An ii quoque, qui vota simplicia quidem, sed perpetua emittunt, aeque ac professi votorum solemnium a jurisdictione Episcoporum subtrahantur?

Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium, re discussa, in plenariis comitiis diei 19 Augusti 1892 respondere censuit:

Juxta propositionem Emi Cardinalis Sepiacci, cum animadversionibus Emi Praefecti.

Verumtamen rei necessitati S. Congregatio Episcoporum et Regularium consuluit sequens edendo decretum:

De Litt. dimissorialibus ad Ordinationes. — De conditionibus ad Ordinationes. — De methodo in causis expulsionis servanda. — De effectibus expulsionis. — De Testimonialibus quoad studia peracta.

DECRETUM.

Auctis admodum ex singulari Dei beneficio votorum simplicium Institutis, uti multa inde bona oriuntur, ita aliqua parit incommoda facilis alumnorum hujusmodi societatum egressus, et consequens, ex jure constituto, regressus in dioecesim originis. Haec autem graviora efficit temporalium bonorum inopia qua nunc Ecclesia premitur, unde Episcopi saepe providere nequeunt ut illi vitam honeste traducant. Haec, aliaque id genus, etiam de alumnis Ordinum votorum solemnium, perpendentes nonnulli Sacri locorum Antistites, pro Ecclesiastici ordinis decore et fidelium aedificatione, ab Apostolica Sede enixis precibus postularunt, remedium aliquod adhiberi. Cum ergo totum negotium SSmus D. N. Leo PP. XIII detulisset Sacrae huic Congregationi Episcoporum et Regularium Negotiis et Consultationibus praepositae, Emi Patres in Conventu Plenario habito in Vaticanis aedibus die 29 mens. Augusti anni 1892, praevio maturo examine ac discussione, perpensaque universa rei ratione, opportunas edere censuerunt dispositiones per generale decretum ubique locorum perpetuis futuris temporibus servandas. Quas cum SS. D. N. in Audientia d. 23 Sept. hujus anni 1892 infrascripto Secretario benigne impertita probare et confirmare dignatus fuerit, ea quae sequuntur per praesens decretum Apostolica Auctoritate statuuntur et decernuntur.

I. Firmis remanentibus Constitutione S. Pii V diei 14 Oct. anni 1568, incipient. *Romanus Pontifex,* et declaratione sa. me. Pii PP. IX edita die 12 mens. Junii anni 1858, quibus Superioribus Ordinum Regularium prohibetur, ne litteras dimissoriales concedant Novitiis aut professis votorum simplicium triennalium, ad hoc ut titulo Paupertatis ad SS. Ordines promoveri valeant, eaedem dispositiones extenduntur etiam ad Instituta votorum simplicium, ita ut horum Institutorum Superiores non possint in posterum litteras dimissoriales concedere pro SS. Ordinibus, vel quomodocumque ad sacros Ordines alumnos promovere titulo Mensae communis, vel Missionis, nisi illis tantum alumnis, qui vota quidem simplicia, sed perpetua jam emiserint, et proprio Instituto stabiliter aggregati fuerint; vel qui saltem per triennium permanserint in votis simplicibus temporaneis quoad ea Instituta quae ultra triennium perpetuam differunt professionem. Revocatis ad hunc effectum omnibus indultis ac privilegiis jam obtentis a S. Sede, necnon

dispositionibus contrariis in respectivis Constitutionibus contentis, etsi tales Constitutiones fuerint a S. Sede Apostolica approbatae.

II. Hinc notum sit oportet de generali regula haud in posterum dispensatum iri, ut ad Majores Ordines alumnus Congregationis votorum solemnium promoveatur, quin prius solemnem professionem emiserit, vel per integrum triennium in votis simplicibus perseveraverit, si alumnus Instituto votorum simplicium sit addictus. — Quod si interdum causa legitima occurrat, cur quispiam Sacros Ordines suscipiat triennio nondum expleto, peti poterit ab Apostolica Sede dispensatio, ut Clericus vota solemnia nuncupare possit, quamvis non expleverit triennium; quoad Instituta vero votorum simplicium, ut vota simplicia perpetua emittere possit, quamvis non expleto tempore a respectivi Instituti Constitutionibus praescripto pro professione votorum simplicium perpetuorum.

III. Dispositiones contentae in decreto S. C. Concilii jussu sa. me. Urbani VIII edito die 21 Septembris 1624 incipien. *Sacra Congregatio*, ac in decreto ejusdem S. C. jussu sa. me. Innocentii XII edito die 24 mens. Julii anni 1694, incipien. *Instantibus*, ac in aliis decretis generalibus, quibus methodus ordinatur a Superioribus Ordinum Regularium servanda in expellendis propriis alumnis, nedum in suo robore manent, sed servandae imponuntur etiam Superioribus Institutorum votorum simplicium, quoties agatur de aliquo alumno vota simplicia quidem sed perpetua professo, vel votis simplicibus temporaneis adstricto ac in sacris insuper Ordinibus constituto dimittendo; ita ut horum neminem et ipsi dimittere valeant, ut nunc dictum est, nisi ob culpam gravem, externam, et publicam, et nisi culpabilis sit etiam incorregibilis. Ut autem quis incorrigibilis revera habeatur, Superiores praemittere debent, distinctis temporibus, trinam admonitionem et correctionem; qua nihil proficiente, Superiores debent processum contra delinquentem instruere, processus resultantia accusato contestari, eidem tempus congruum concedere, quo suas defensiones sive per se, sive per alium ejusdem Instituti religiosum, exhibere valeat; quod si accusatus ipse proprias defensiones non praesentaverit, Superior, seu Tribunal, defensorem, ut supra, alumnum respectivi Instituti ex officio constituere debebit. Post haec Superior cum suo Consilio sententiam expulsionis aut dimissionis pronuntiare poterit, quae tamen nullum effectum habebit si condemnatus a sententia prolata rite ad S. C. EE. et RR. appellaverit, donec per eamdem S. C. definitivum judicium prolatum non fuerit. — Quoties autem gravibus ex causis procedendi methodus supradicta servari nequeat, tunc recursus haberi debeat ad

hanc S. C. ad effectum obtinendi dispensasionem a solemnitatibus praescriptis, et facultatem procedendi summario modo juxta praxim vigentem apud hanc S. C.

IV. Alumni votorum solemnium, vel simplicium perpetuorum, vel temporalium, in Sacris Ordinibus constituti, qui expulsi vel dimissi fuerint, perpetuo suspensi maneant, donec a S. Sede alio modo eis consulatur; ac praeterea Episcopum benevolum receptorem invenerint, et de ecclesiastico patrimonio sibi providerint.

V. Qui in Sacris Ordinibus constituti et votis simplicibus obstricti sive perpetuis, sive temporalibus, sponte dimissionem ab Apostolica Sede petierint et obtinuerint, vel aliter ex Apostolico privilegio a votis simplicibus vel perpetuis vel temporaneis dispensati fuerint, ex claustro non exeant, donec Episcopum benevolum receptorem invenerint, et de ecclesiastico patrimonio sibi providerint, secus suspensi maneant ab exercitio susceptorum Ordinum. Quod porrigitur quoque ad alumnos votorum simplicium temporalium qui quovis professionis vinculo jam forent soluti, ob elapsum tempus quo vota ab ipsis fuerunt nuncupata.

VI. Professi tum votorum solemnium, tum simplicium ab Ordinariis locorum ad Sacros Ordines non admittantur, nisi, praeter alia a jure statuta, testimoniales litteras exhibeant, quod saltem per annum sacrae theologiae operam dederint si agatur de subdiaconatu, ad minus per biennium, si de diaconatu, et quoad presbyteratum, saltem per triennium, praemisso tamen regulari aliorum studiorum curriculo.

Haec de expresso Sanctitatis Suae mandato praefata Sacra Congregatio constituit atque decernit, contrariis quicuscumque, etiam speciali et individua mentione dignis, minime obstantibus.

Datum Romae, ex Sacra Congregatione Episcoporum et Regularium, die 4 novembris 1892.

I. Card. Verga, Praef.

† *Jos. M. Arch. Caesarien.*, Secretarius.

Wiadomości literackie.

Encyklopedyi kościelnéj, wydawanéj pierwotnie przez dzisiejszego Biskupa płockiego, X. Nowodworskiego, wyszedł tom XIX, zajęty przez literę P. Z artykułów oryginalnych historycznych w nim pomieszczonych najznakomitszy jest X. prałata Stan. Chodyńskiego o biskupstwie płockiem. O Pijarach w Polsce napisał obszernie X. Tadeusz Chromecki, rektor jedynego dzisiaj kollegium polskiego tego zgromadzenia w Krakowie. O pieśniach

nabożnych (polskich także) podał wiadomości X. prof. Zaremba z Płocka. Myli się jednakże, sądząc że *Harfa duchowna* Laterny jest zbiorem pieśni a pomija zupełnie wydany przez X. Szczepana Kellera w Peplinie 1871 r. wielki *Zbiór pieśni nabożnych katolickich* (stron 1038). Uczonego Jezuitę Pierlinga, z urodzenia Rosyanina, świeżo zaproszonego na członka korespondenta Akademii Umiejętności w Krakowie, opuszczono, chociaż pisma jego bardzo blizko nas obchodzą. Wzgląd na cenzurę był do tego pewno powodem. Wszakże nie wolno było nawet wydrukować, że X. Pękalski, Bożogrobiec, wydał żywoty śś. Patronów polskich.[1]) Ostatni wyraz w druku usunięty. Pierwszy tom *Encyklopedyi* wyszedł w r. 1874; wydawnictwo postępowało powoli i z przerwami dla miejscowych stósunków. Bądź co bądź zaszczytem jest, że podjęto pod najsroższym uciskiem wielkie dzieło a nie tam, gdzie jest swoboda i wolność działania i pisania. Jest nadzieja, że po przybraniu do pomocy kilku kapłanów z młodszego pokolenia, praca raźniéj pójdzie i tomy ostatnie prędzéj niż dotąd będą po sobie następowały.

KRONIKA.

Poznań. († X. Maciej Szafranek. — X. Teofil Piątkowski.)

W niedzielę 28 maja o 6 wieczorem umarł X. Maciej Szafranek, pleban w Wyskoci. Ur. się r. 1834, wyśw. 1861, w Wyskoci od r. 1873.

Dnia 30 b. m. umarł po długich cierpieniach X. Teofil Piątkowski, szambelan Ojca św., pleban w Winnogórze. Ur. się 1818 r., wyśw. 1843, plebanem w Winnogórze był od r. 1851. R † I † P.

Polskie dyecezye. (Prześladowanie Kościoła katol. pod panowaniem rosyjskiem. — Nowy kościół dobrzechowski. — † M. Melania Czarlińska. — † X. Michał Kamiński. — Ostatnie nabożeństwo w kościele w Czarnokońcach na Podolu.)

Moskale są bardzo pojętni ludzie, a mianowicie w zastósowaniu środków, przez innych wymyślonych na zgniecenie Kościoła katol. Niejednego się nauczyli od rządu pruskiego, obecnie zaprowadzili jak najformalniejszy „Anzeigepflicht“ przy obsadzaniu posad proboszczowskich i wikaryuszowskich. Odtąd nie wolno Biskupom bez pozwolenia rządu moskiewskiego obsadzać żadnego nawet wikaryatu. Któż się ujmie za tym uciśnionym Kościołem katolickim? W Niemczech był przynajmniéj parlament, w którym można było zwalczać prawa antykościelne, — byli katolicy co stali murem z Biskupami przeciw pogwałceniu Kościoła. Ale cóż można zrobić w Rosyi w obec despotyzmu, knuta i Sybiru?[2]) Chybaby wszyscy księża poszli na Sybir. Byłoby to pewnie spełnienie najgorętszych pragnień moskiewskich, boby Kościół katol.

[1]) Nie przytoczono wcale tego autora pracy: *O początku, rozkrzewieniu i upadku zakonu XX. Kanoników, stróżów św. Grobu jerozolimskiego*, Kraków 1867. We wspomnieniu o Dominikanie X. Plebankiewiczu *recte* Józefie Lecińskim (ur. 1806 † 1844) pominięto jego pośmiertne dzieło: *Nauki religijne*, ogłoszone we Lwowie w dwóch tomach w r. 1881 i szczegóły biograficzne o nim, tam na czele położone.

[2]) Zwracamy tu uwagę na znakomite artykuły, pomieszczone w lwowskiéj *Gazecie kościelnéj*, pod tyt. „Intryga czy mrzonka“, przedstawiające wybornie jaskrawe stósunki religijne w Rosyi i widoki jéj nienawrócenia.

przestał wtenczas istnieć faktycznie. Nie podajemy ukazu w całéj rozciągłości, tylko jego główną treść. Ukaz najwyższy zatwierdza, jak się wyraża, przepisy o stósunku z władzą cywilną Biskupów katolickich dyecezyi: warszawskiéj, kujawsko-kaliskiéj, kieleckiéj, lubelskiéj, płockiéj, sandomirskiéj, sejneńskiéj (a więc tylko w Król. Polskiem), dotyczącym zmian w składzie osobistym duchowieństwa oraz o wydawaniu temu ostatniemu pensyi etatowéj.

W sprawach nominacyi osób duchownych, zwolnienia od obowiązków i wszelkich w ogólności zmian, Biskupi dyecezalni muszą się odwoływać bezpośrednio do jenerał-gubernatora warszawskiego. Wraz z przedstawieniem jenerał-gubernatorowi kandydatów na wakującą posadę lub wnioskiem o konieczności jakiejkolwiek zmiany w składzie osobistym duchowieństwa, Biskup dyecezalny zawiadamia o tem gubernatora miejscowego. Przy obsadzeniu posad wikaryuszów etatowych, Biskup wyjednywa zezwolenie jenerał-gubernatora tylko w tym wypadku, jeśli kandydat po raz pierwszy ma otrzymać rzeczoną nominacyą. Ilekroć zaś idzie o translokacyą zatwierdzonego już przez jenerał-gubernatora wikaryusza, wówczas Biskup zawiadamia tylko o tem jenerał-gubernatora; to samo zachowuje się również przy udzielaniu wikaryuszom dymisyi. Przepis ten nie dotyczy miasta Warszawy, gubernii lubelskiéj i siedleckiéj, pow. mazowieckiego gub. łomżyńskiéj i pow. augustowskiego gub. suwalskiéj. W wymienionych miejscowościach nominacya, przenoszenie, oraz usuwanie wikaryuszów odbywać się może nie inaczéj jak za zezwoleniem jenerał-gubernatora. Przy usuwaniu z posad i przenoszeniu administratorów parafii, należących w moc rozkazu Najwyższego z d. 12 maja 1893 roku do władzy Biskupa, tudzież przy usuwaniu i przenoszeniu wikaryuszów, Biskup zobowiązany jest niezwłocznie zawiadamiać jenerał-gubernatora o przyczynach tych rozporządzeń. W wypadku ustąpienia z jakichkolwiek powodów proboszcza lub administratora z parafii, w któréj nie ma wikaryusza, Biskup dyecezalny ma prawo zlecić czasowe spełnianie obowiązku, bez uprzedniego zawiadamiania władz cywilnych, jednéj z osób duchownych parafii sąsiednich, Biskup jednakże zobowiązany jest niezwłocznie donieść o tem gubernatorowi miejscowemu do jego uwzględnienia.“

Czy gdzie na świecie skrępowany jest Kościół takiemi więzami jak pod panowaniem rosyjskiem? Właściwie tedy nie Biskupi lecz gubernatorowie obsadzają posady duchowne. Czy cezaropapizm może iść daléj? Nie jestże to krok olbrzymi do zagłady katolicyzmu?

Praktycznie nowe to rozporządzenie już w tem się objawiło, że nominacye i zmiany w duchowieństwie ogłasza teraz urzędowy *Dziennik Warszawski*, a *Przegląd katol.* tylko z tego dziennika przedrukowuje.

— Miło widzieć wznoszące się na chwałę Bożą przybytki czy to nowe zupełnie, czy też zastępujące miejsce dawnych, do użytku nieodpowiednich. Taką nową okazałą świątynią Pańską może się poszczycić Dobrzechów pod Rzeszowem w dyec. przemyskiéj. Dawniéj możni panowie własnym nakładem budowali domy Boże, uposażali parafie i klasztory: dzisiaj przy zmianie stósunków odbywa się to siłami zbiorowemi. Kościół dobrzechowski pod wezwaniem św. Stanisława Biskupa r. 1616 konsekrowany,*) w pół drewniany

*) Około tego czasu wyszedł z druku bardzo ciekawy poemat: *Peregrynacya*

a w pół murowany, chylił się ku upadkowi i nie wystarczał dla parafii przeszło siedmiotysięcznéj, tak że w lecie z połowa parafian stała na dworze pod lipami. Śp. X. prałat Feliks Buchwald († 1887), jeden z najgorliwszych kapłanów w Galicyi, poseł sejmowy a w razie potrzeby i za pióro ująć umiejący, nastawszy r. 1854 na plebana do Dobrzechowa, gdy ujrzał smutny stan rzeczy, zajął się pilnie zbieraniem składek i przez lat 30 z górą swego pasterzowania tyle zebrał, że miał już do budowy przystąpić, kiedy go Pan Bóg do siebie powołał. Na szczęście nowy pasterz parafii, X. Karól Fiszer, znany autor kazań, b. pleban w Tarnowcu, z nie mniejszą gorliwością dzieło rozpoczęte daléj prowadził i przy chętnéj pomocy kollatora, hr. Romana Michałowskiego, oraz gmin przyległych ukończył. Proboszcz też razem z patronem, znawcą na sztuce, pilnie doglądali robót i zajmowali się wszelkiemi szczegółami. Tak stanął nowy kościół o trzech nawach w stylu gotyckim podług planów Teodora Talowskiego, jednego z najzdolniejszych młodszych architektów krakowskich. Projekt pierwotny budowy i plan tego kościoła, pomysłu architekta Tadeusza Stryjeńskiego, ogłoszony był w r. 1884 w krakowskim *Przyjacielu sztuki kościelnéj.* Wielka szkoda, że to piękne i pożyteczne pismo, zasilane artykułami X. prof. Eustachego Skrochowskiego (przed kapłaństwem architekta), prof. Maryana Sokołowskiego, dra Stan. Tomkowicza, prof. Wład. Łuszczkiewicza i innych, po trzech latach żywot swój zakończyło a z niem i Towarzystwo św. Łukasza, które zaczęło było wydawać obrazy i obrazki Świętych i służyć radą i pomocą przy budowie lub odnawianiu kościołów i zabytków sztuki. Jeszcze społeczeństwo nasze za mało ukształcone, aby tego rodzaju towarzystwo i wydawnictwo utrzymać. Wolimy bogacić obcych, bo z tem wygodniéj naszemu lenistwu. Poellath w Schrobenhausen, w Bawaryi, świetne interesa robi na polskich obrazkach świętych nawet mu księża nasi posyłają ładne wierszyki, celem umieszczenia ich na pobożnych wydawnictwach jego polskich dla większego ich odbytu, ale własnego przedsiębiorstwa, na zyski wcale nie obliczonego, choć na jego czele stali najznakomitsi w kraju ludzie, utrzymać nie umieliśmy, lubo samego kleru polskiego jest głów kilka tysięcy.

Nowy kościół dobrzechowski poświęcony został 22 grudnia 1892 r. przez X. kanonika Jabczyńskiego, proboszcza i dziekana strzyżowskiego. Oprócz darowanych materyałów i wykonanych bezpłatnie przywozów i robocizny, wydano na jego budowę gotówką przeszło 82.000 złr.

— Dnia 30 maja zeszła ze świata we Lwowie M. Melania Czarliń-

---

dziadowska, zwłaszcza owych jarmarczników, trzęsigłowów, w który sposób zwykli bywać na miejscach świętych, nie tykając tych, którzy sprawiedliwym karaniem Bożym nawiedzeni, przy kościele abo w szpitalach siedzą, roku Pańskiego 1614 Wydał ją na nowo Kraszewski w *Pomnikach do historyi obyczajów w Polsce* (Warszawa 1843). Jest też tam i o Dobrzechowie wzmianka:

Najdziem też tam odpust przed samym Stryżowem,
Piotra św. kościół tuż nad Dobrzechowem.

Zdaje się, że ten kościół dzisiaj nie istnieje. W *Peregrynacyi* dziady opowiadają sobie o rozmaitych miejscach świętych, zwiedzanych przez lud pobożny, a zatem nastręczających sposobność do jałmużny. Próżniacze życie dziadowskie żywo w niéj jest odmalowane. Niektóre nazwiska dziadów, występujących w dyalogu: Lepiarz, Łabaj i Zając, dzisiaj jeszcze noszone są przez szanownych członków kleru galicyjskiego a sięgają odległéj starożytności.

ska, zakonnica w zgromadzeniu N. Serca Jezusowego, córka śp. Felicyana Czarlińskiego z Chwarzna, a siostra pp. Leona z Zakrzewa, prezesa Koła polskiego w Berlinie, i Emila z Brąchnówka, ur. 1834 r. Urodzona z matki protestantki, miała być, wedle dawniéj panującego zwyczaju, także protestantką, chrzcił ją jednak ksiądz katolicki, bo pastora nie było w pobliżu. Późniéj jednak rozmyślili się rodzice inaczéj i wychowali ją w wierze katolickiéj a gdy zapragnęła poświęcić się służbie Pana Boga w stanie zakonnym, sami ją oboje odwieźli do Poznania, do PP. Sercanek w r. 1861. Po odbyciu nowicyatu w Jette pod Bruksellą, wróciła do Poznania, a po wypędzeniu zakonnic z Wildy w r. 1873, jako „pokrewnych z zakonem OO. Jezuitów“, wysłana była do Lwowa. Tu niedługo po swojem przybyciu doczekała się pociechy, że szanowna jéj matka, żyjąca dotąd w sędziwym wieku w Bydgoszczy, na łono św. Matki Kościoła powróciła. R † I † P.

— Dnia 29 kwietnia umarł X. Michał Kamiński, kanonik honorowy loretański, prob. w Rudkach, dyec. przemyskiéj (dawniéj archidyec. lwowskiéj), ur. 1841, ord. 1866. Zmarły ogłosił: *Wiadomości o cudownym obrazie N. Maryi Panny w kościele parafialnym w Rudkach*, Lwów 1879, gdzie są także pomieszczone godzinki o N. P. Maryi Rudeckiéj, oraz pięknie napisany żywot parafianina swego, właściciela Hoszan: *Henryk Janko*, wspomnienie pośmiertne, Lwów 1890. R † I † P.

— W sam dzień Wielkiejnocy, w pierwsze święto *v. st.* (9 kwietnia), odbyło się ostatnie nabożeństwo w kościele w Czarnokońcach na Podolu, o którego zadekretowaniu na śmierć pisaliśmy. Ma być zamieniony na cerkiew a synod petersburgski chce tu podobno osadzić czerńców. Jak Poczajów na granicy wołyńskiéj, tak Czarnokońce na podolskiéj staną się przednią strażą prawosławnéj propagandy i na rosyjską i na austryacką stronę. W dzień zamknięcia kościoła zebrał się w nim tłum ludu, szczerze katolickiego i do wiary mocno przywiązanego, gromadka odważniejszych obywateli i kilku urzędników z policyantami, którzy po nabożeństwie mieli pieczętować świątynią. Od samego początku Mszy św. odzywały się łkania z pośród biednego ludu a podczas podniesienia wyrwał się ze wszystkich piersi jeden jęk bolesny, rozdzierający serca, który już nie ustawał do końca nabożeństwa. Nie pomogły łzy i płacz: nieprawość została spełniona, bo tak każe racya stanu.

Poświęcił wspomnienie historyczne Czarnokońcom dr. Józef Rolle w III tomie swoich *Zameczków Podolskich*. O kościółku teraz zabranym powiada: „Przetrwał on złą i dobrą dolę. Przytulony do skały, okryty gęstym drzew szpalerem, dziwnie przypomina pustelnią zachęcającą do modlitwy i rozmyślania. Pobożni pasterze nasi (t. j. Biskupi kamienieccy) z przeszłego stólecia nadewszystko umiłowali ten zakąt, tutaj też ciągle przebywali, zjeżdżając do Kamieńca jedno w dnie wielkich uroczystości.“ Pomiędzy proboszczami czarnokozinieckimi był także X. Wawrzyniec Marczyński, kanonik kamieniecki, który tutaj układał statystykę gubernii podolskiéj, znakomite w swoim czasie i dziś jeszcze ważne dzieło.

Księstwo luxemburgskie. (Katolicy a rządzący książę.)

Jak wiadomo, wstąpił pozbawiony swego kraju przez Prusy w r. 1866 książę nassawski, rzadkiem zrządzeniem losu na tron po raz drugi w życiu. gdy po śmierci króla Hollandyi Wilhelma III dziedzictwem mu przypadło księstwo luxemburgskie. Nad kraikiem czysto katolickim zawładnął książę

protestancki. Ma on syna jedynaka, dziedzica tronu, liczącego lat 41, dotąd bezżonnego. Luxemburgczycy, lubo Niemcy, nie mają wcale do Prus sympatyi, byli więc w niemałéj obawie, aby przyszły ich monarcha nie wziął żony z protestanckiego jakiego domu, panującego w Niemczech, tem bardziéj, że jego siostra zamężna jest za dziedzicem tronu badeńskiego, wnukiem cesarza Wilhelma I. Jakaż była ich radość, gdy się dowiedzieli, że książę Wilhelm zaręczył się z katolicką księżniczką Anną Braganza, infantką portugalską! Jest to jedna z córek wygnanego króla Miguela czyli Michała, który w Niemczech ożenił się z siostrą znanego przywódzcy katolików, księcia Karola Löwensteina, z rodziny obecnie medyatyzowanéj. Nie ma żadnéj wątpliwości, że księżniczka, z tak wybitnie katolickiéj rodziny pochodząca (jedna z jéj sióstr jest za arcyksięciem Karolem Ludwikiem, dzisiejszym dziedzicem tronu cesarskiego w Austryi), tylko pod tym warunkiem wyjdzie za mąż za protestanta, że w s z y s t k i e dzieci będą katolickie. Tym sposobem mogą Luxemburgczycy mieć nadzieję, że się doczekają katolickiéj dynastyi dla swego na wskroś katolickiego kraju. Podobnie ma się rzecz w Wirtembergii, gdzie monarcha panujący ma jednę tylko córkę a najbliższy tronu książę Albrecht wirtembergski, wnuk po matce arcyksięcia austryackiego Albrechta, jest katolikiem i niedawno poślubił katoliczkę, córkę arcyksięcia Karola Ludwika.

Brazylia. (Reorganizacya hierarchii kościelnéj.)

Na mocy bulli papiezkiéj, ogłoszonéj 21 stycznia przez internuncyusza papiezkiego w Brazylii, X. Arcybiskupa Gottego, b. jenerała Karmelitów bosych, znanego w Galicyi, bo tam wizytował przed dwoma laty klasztory sobie podwładne, nastąpiła reorganizacya hierarchii kościelnéj w Brazylii. Ogromny ten kraj tworzył dotąd jednę jedyną prowincyą kościelną z metropolią w Bralii. Teraz ustanowiona jest nowa metropolia południowa ze stolicą w S. Sebastian de Rio de Janeiro, podniesioną do godności arcybiskupstwa. Nadto urządzono cztery nowe biskupstwa, między innemi także w głównem mieście obwodu, do którego najbardziéj ciśnie się osadnictwo polskie, Curytibie, w prowincyi Parana. Tam już nawet przez kilka miesięcy wychodziło pismo polskie. Pierwszy Biskup Curityby nie mało będzie miał między swemi dyecezanami naszych rodaków.

Odnośnie do wzmianki zamieszczonéj na ostatniéj stronnicy ostatniego zeszytu *Przeglądu kość.* o ***potrzebie nowego tłómaczenia Pisma św.*** i trudnościach w wykonaniu, zwracają nam uwagę na broszurkę X. Smoczyńskiego p. t. *X. Biskup Paweł Rzewuski*, Kraków 1893, gdzie na str. 14 czytamy, iż X. Biskup Rzewuski dokonał na wygnaniu nowego tłómaczenia Pisma św., a nadto w przypisku dodaje autor, że „w bibliotece seminaryum kieleckiego znajduje się rękopis przekładu całego Pisma św. na polski język, zrobiony przez X. Zygmunta Wiśniewskiego, proboszcza w Xiążnicach Wielkich, sła-

wnego hebraistę i hellenistę, zmarłego w r. 1860.“ Warto takie rzeczy zapamiętać — podać do wiadomości, albo ułatwić ich wydanie.

RÓŻNE WIADOMOŚCI.

Odkrycie patrystyczne. W r. 1892 ogłosił U. Bouriant greckie ułamki ewangelii i apokalipsy św. Piotra wraz z fragmentami znanéj już w syryjskiem i etyopskiem tłomaczeniu Apokalipsy Henocha, wyjęte z jakiegoś kodeksu pargaminowego, bliżéj nieoznaczonego, pochodzącego rzekomo z czasu od 8—12 wieku. Kodeks ten znaleziono w zimie 1886/87 roku w grobie pewnego grecko-koptyckiego mnicha w Akhmim w wyższym Egipcie. Domysł francuzkiego wydawcy, że dwa pierwsze fragmenta są częściami starożytnych pism „Euaggelion kata Petrou“ i „Apokalypsis Petrou“, został zupełnie potwierdzony.

Nowe to odkrycie ma wielkie znaczenie dla starochrześciańskiéj literatury, dla historyi kanonu i historyi dogmatów. Oba pisma powstały w 2 wieku i to ewangelia Piotra na początku tego wieku, gdyż Justyn Męczennik korzystał z niéj w swéj pierwszéj około 139 r. pisanéj apologii. Ewangelia ta fałszywie jest przypisywaną Piotrowi św.; zdaje się, że powstała w Syryi, gdzie pierwsza o niéj wiadomość się pojawiła i co do swéj tendencyi należy do koła gnostycznych Doketów, których już Ignacy Antyocheński w swych listach zwalczał (około 110).

Ułamek ten ewangelii rozpoczyna od środka historyi męki, opowiada ją daléj, śmierć a szczególniéj obszernie pogrzebanie ciała Chryst. i jego Zmartwychwstanie. Opowiadanie opiera się na czterech kanonicznych ewangeliach, jest jednak dużo przeinaczone i rozszerzone. Król Herod występuje tu jako sędzia wyrokujący, Józef z Arymatei jako przyjaciel Piłata i Chrystusa P. W czasie krzyżowania „było południe i ciemność okrywała całą Judeę, a Żydzi byli niespokojni i lękali się, aby Chrystus nie żył jeszcze po zachodzie słońca; gdyż stoi napisane dla nich, żeby słońce nie zachodziło nad zabitym (bez pochowania)... „Wielu zaś chodziło na około z pochodniami w mniemaniu, że to była noc i upadali na ziemię.“

Są to niewątpliwie echa Doketyzmu. Wskazują to miejsca: „Pan zachował podczas krzyżowania milczenie, jakoby nie czuł żadnéj boleści.... I Pan zawołał głośno i mówił: „moja siło, moja siło, opuściłaś mnie; a gdy to wyrzekł został przyjęty (anelefte).“ O śmierci właściwéj nie ma mowy. W tem znajdujemy powód i potwierdzenie tego, co piszą najstarsi pisarze kościelni, że ewangelia Piotra (Euzebius w swéj *Hist. eccl.* III 3 dodaje: czyny Piotra, kazanie i objawienia Piotra), jako podrobiona nigdy do kanonicznych ksiąg zaliczana nie była, a nawet jako heretycka była odrzucona. Heretycką nazywa ją także późniéj Hieronim i dekret Pap. Gelazego. Ciekawą nadzwyczaj jest wiadomość Euzebiusza, że Biskup Serapion z Antyochii (około 190 r.) już napisał „książkę przeciw tak zwanéj ewangelii Piotra.“

Powód do tego był następujący: Kiedy był w Rhossus (w Cylicyi) pozwolił na czytanie ewangelii, która nie nosiła nazwy ewangelii Piotra. Gdy o to wszczął się w owem mieście spór, przejrzał Biskup dokładnie książkę i znalazł wprawdzie „większą część zgodną z nauką Zbawiciela, niejedno jednak sprzecznem", dla czego zdania zawarte w téj księdze z wiarą niezgodne, które znalazły posłuch w Rhossus, zbił w osobnem piśmie i osobisty swój przyjazd do Rhossus przyobiecał, aby gnostyczno doketyczne błędy Marciona usunąć (Euseb. H. E. VI 12).

Dla historyi kanonu jest ta okoliczność wielkiéj wagi, że autor ewangelii Piotra wszystkich czterech ewangelii używał. Nawet z najpóźniejszéj ewangelii św. Jana już korzystał. Podczas gdy racyonalistyczni krytycy nowszych czasów powstanie ewangelii Jana św. najrychléj do 2 wieku odnoszą, mówi jéj tendencya i istniejące dotychczas zewnętrzne świadectwa za jéj napisaniem w końcu 1 wieku, jak to już Augustyn św. słusznie uznawał, który jéj napisanie naznaczał na r. 96—98. Nowe historyczne potwierdzenie tego mamy we fragmencie ewangelii Piotra św., która także w pierwszych 3 dziesiątkach 2 wieku musiała być napisaną. Zauważyć jeszcze należy, że ewangelia nasza użyta także została w „Didaskalia Apostołów" (około 220 r. napisana), która cała w syryjskim tekscie zachowana została i jest podstawą pierwszych sześciu ksiąg apostolskich konstytucyi.

Innéj zupełnie natury jest *Apokalipsa* Piotra, któréj Bouriant także znaczny fragment (prawie połowę) ogłosił, podczas gdy dotąd 5—6 nieznacznych z niéj było znanych kawałków. Zawiera ona rzekome wizye, jakie miał otrzymać Apostół Piotr tu na ziemi o stanie zmarłych na drugim świecie, o nagrodzie sprawiedliwych i mękach piekielnych potępionych. Apokalipsa Piotra zaliczana była przy końcu 2 wieku do antilegomena II klasy. Euzebiusz przytacza te antilegomena: „Czyny Pawła, pasterza Hermasa, Objawienie Piotra, list noszący nazwę Barnaby i tak zwaną naukę Apostołów" (H. E. III 26). Klemens Aleksandryjski i fragment Muratorego wspominają o naszéj Apokalipsie jako o Piśmie św.

W najżywszych barwach przedstawiona tam jest wspaniałość zbawionych w niebie. Pomiędzy innemi rzeczami czytamy tam: „Pan okazał mi wielki kraj po za tym światem, oblany światłem, a powietrze tam promieniami słońca przeniknięte, ziemię kwitnącą kwiatami niezwiędłemi i napełnioną wonią i wspaniale kwitnącemi, niewiędnącemi kwiatami, które błogosławione wydawały owoce. Taka nadzwyczajna była pełność kwiatów, żeśmy ją tu dostrzegali. Mieszkańcy tego miejsca odziani byli w szatę jaśniejących Aniołów i podobną była ich szata ich polu. Aniołowie w około nich się unosili. Równą była wspaniałość wszystkich mieszkańców tamże i jednogłośnie śpiewali na tym miejscu pienia chwały dla Boga."

Wielki kontrast do tego stanowi opis mąk w piekle, który to opis wyzyskiwany był w bogatéj późniejszéj literaturze o tym przedmiocie aż do Dantego. Grzechy języka, niesprawiedliwość, mordy, grzechy nieczystości, spędzanie płodu, fałszywe świadectwa. twarde serca bogaczów, lichwa, grzechy nieczystości przeciw naturze, są karane najstraszliwszemi mękami. Powtarzamy z tego kilka zdań: „Jedni byli powieszeni na językach; to byli ci, co drogę sprawiedliwości bluźnili, i pod niemi płonął ogień ich karzący. I była tam wielka kałuża, napełniona palącem się błotem, w którem byli

ludzie, co sprawiedliwość przekręcali i dręczyli ich (ciemni) aniołowie jako kaci..." „i widziałem morderców i ich spólników w ciasnem miejscu, napełnionem robactwem, i widziałem jak ich to robactwo męczyło i jak się kurczyli w tych mękach. Robactwo oblegało ich jak ciemne chmury; a dusze zamordowanych stały tam i przyglądały się téj męce morderców i mówiły: „O Boże, sprawiedliwe są twe sądy!..." „Naprzeciwko nich byli znowu inni, mężczyzni i niewiasty, którzy gryźli swe języki i mieli żar ognia w ustach; byli to fałszywi świadkowie. A na innem miejscu były rozpalone krzemienie więcéj spiczaste od mieczy i wszelkiego ostrza żelaza; mężczyzni i niewiasty w brudne łachmany odziani wili się na nich wśród mąk straszliwych; byli to bogacze, którzy dufając w swe bogactwa, nie mieli miłosierdzia nad sierotami i wdowami, lecz przykazania Boskie deptali."

W najstarszych pismach Ojców znajdują się liczne świadectwa co do kar piekielnych i wiecznego ich trwania. Odsyłamy czytelników do listu do Efezów 16, 2, św. Ignacego Antyocheńskiego; do listu Diogneta 7, 2; 8, 3; 10, 7. 8; do apologii Aristidesa, ogłoszonéj w r. 1891 c. 15; do Athenagorasa o zmartwychwstaniu umarłych. Najczęściéj wspomina o nich Justyn męczennik. Z podobieństwa tych opisów możnaby wnioskować, że i apokalipsa Piotra św. Justynowi przy pisaniu apologii była znaną. Tak samo więc jak i ewangelia św. Piotra napisaną być musiała w pierwszych trzech dziesiątkach lat 2 wieku.

X. Kajsiewicz co pisze o swojem kapłaństwie. W drugim tomie *Historyi Zgromadzenia Zmartwychstania Pańskiego* przez X. Smolikowskiego, złożonym prawie wyłącznie z listów, czytamy wylanie duszy X. Kajsiewicza po otrzymaniu święcenia kapłańskiego 5 grudnia i odprawieniu pierwszéj Mszy św. 8 grudnia 1841 r. w Rzymie. W dzień Trzech Królów 1842 r. tak pisał X. Hieronim do Zaleskich:

„O drodzy moi! Co to jest kapłaństwo, co to jest ofiara! Otom już razy trzydzieści przystąpił do ołtarza a dotąd przyjść nie mogę do siebie i proszę Boga, i ufam, że się nigdy nie spoufalę (jak się to zdarza) w nabożeństwie nawet z Panem moim, Zbawicielem ukrytym i umęczonym dla naszego wyniesienia, ubóstwienia prawie! O straszna, straszna tajemnica dla najświętszego, dla Serafina, cóż dopiero dla mnie, najpodlejszego grzesznika! O dziwnie, dziwnie się Pan Bóg zapomina ze mną i mści się na grzeszniku prawdziwie jak Bóg: pocałunkiem miłości przenajświętszych ust swoich. O, nieraz myślałem sobie: gdyby mój Jezus nie upajał mnie łaską swoją, gdyby nie rozniecał tego szału miłości w sercu mojem i nie zakrywał całéj przeszłości mojéj, mnie samego przed sobą samym, ale natomiast ze znajomością jasną i wybitną nędzy i brzydoty mojéj, z samą tylko nagą a silną wiarą postawił mię w obec świętéj Ofiary: o Boże! nie wiem, cobym wtedy uczynił, jakbym sobie poradził, czybym był dość zuchwały otworzyć usta i mówić w Jego osobie, dotykać się pokalaną moją dłonią świętego Ciała Jego, czybym mógł zostać przy życiu... Ale On zna ziemię naszę i umie nas tak ubrać i upoić, byśmy zapomnieli o sobie, a w Nim rozkochani bezpiecznie i poufale z Nim poczynali sobie... Dziwo, dziwo, a wszystko, co powiedzieć można, tak jest zimne i nędzne i głupie, że lepiéj zamilczeć. Najlepiéj Go chwalimy, kiedy milczym osłupiali: i ja zamilknę."

W liście znów do Koźmiana, 15 stycznia pisanym, tak się wyraża: „Mój Janie! Powinienbym ci pisać o Mszy św., bo o niéj tylko myślę, nią tylko żyję: wszystko inne jest tylko nic nie znaczącym dodatkiem, nieznośnym nawet, gdyby ta święta Ofiara nie dawała sił zarazem do znoszenia wszystkiego z ochotą: tak o niéj powinienbym pisać, bo co w sercu, to na ustach, a jednak tu przeciwnie: wstyd mię jakiś pobożny przejmuje, lękam się i tajemnice serca mojego odsłonić a przez to je wysłowić, i zarazem nic nie powiedzieć. Ach tak suche te słowa! ach tak blady ten papier! ach tak martwy ten atrament! Jesteś człowiekiem wiary i modlitwy, i jeżeli Boga nie sprowadzasz z nieba i w ręku Go swojem nie piastujesz, to Go jednak przyjmujesz na usta i piastujesz w sercu, i rozmawiasz tą rozmową, któréj, wyznasz, wytłómaczyć na język ludzki niepodobna: więc możeś więcéj uczuł i pomyślał, jakbym Ci ja mógł napisać. Ach dziwnie Pan umie męczyć grzesznika, czującego, bo nawet często zapominającego o swéj nędzy i poufalącego się z Nim, uściskami miłosierdzia swego, potokami łask swoich i pociech swoich. Chce mi się powtarzać z braćmi Józefa, kiedy wracając z Egiptu w pełnych worach znaleźli jeszcze pieniądze: *quid est hoc quod Dominus nobis fecit?*“

Jałmużna przymnaża bogactw. „Mawiał Stanisław Lubomirski, świętéj i zwycięzkiéj pamięci wojewoda krakowski: miałem się przedtem nieźle, przecię mi zawsze nie stawało; jakem się ja począł z Bogiem dzielić, kościoły i klasztory fundować, sam nie wiem jako, wszystkiego mi Pan Bóg przysparza“ (Młodzianowski, w kazaniu na pogrzebie Ludwiki Opaleńskiéj, starościny międzyrzeckiéj, w tomie IV Kazań). Czego na sobie doznał ten fundator świetności domu Lubomirskich, mogą doświadczyć i kapłani hojni na kościół swój i na ubogich. Nigdy u nich nie ma niedostatku. „Bóg od bogacenia nazwany, nie zubożał, kto mu dał“ (Młodzianowski ibid. str. 597). Lud nasz, dobrem uczuciem wiedziony, wszystkie inne grzechy prędzéj księdzu wybaczy, aniżeli chciwość i skępstwo.

Pamiątki z raju. Ktoś powiedział, że Pan Bóg z raju trzy rzeczy ludziom na pamiątkę pozostawił: gwiazdy, kwiaty i oczy niewinnych dzieci.

Sprostowanie. Str. 363. PP. Felicyanki nazwane są od św. Feliksa a Cantalicio, Kapucyna, wyrazy zatem: „a nie“ w wierszu 14 od góry winny być opuszczone.

☛ Poszyt niniejszy jest ostatni w kwartale bieżącym. Prosimy o odnowienie przedpłaty na kwartał przyszły.

Redakcya.